Cultural Reflection in the Urdu Novels of the Later half of the Nineteenth Century

(In the light of the Novels of Nazir Ahmed, Sarshar, Sharar and Ruswa)

Thesis submitted to the Jawaharlal Nehru University
in partial fulfillments of the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

by
MOHD. KASHIF

under the supervision of
Dr. K.M. Ekramuddin

Centre of Indian Languages
School of Language, Literature and Culture Studies
Jawaharlal Nehru University
New Delhi-110067
2007



PDF By : Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell NO : +92 307 2128068 - +92 308 3502081

Jawaharlal Nehru University
Centre of Indian Languages
School of Language, Literature and Culture Studies
New Delhi-110067

Dated: 11-07-07

DECLARATION

I declare that the work done in this Thesis entitled **"Cultural Reflection in the Urdu Novels of the Later half of the Nineteenth Century (In the light of the Novels of Nazir Ahmed, Sarshar, Sharar and Ruswa)"** by me is original research work and has not been previously submitted for any other degree in this or any other University/Institution.

MOHD. KASHIF
(Research scholar)

Dr. K. M. Ekramuddin
(Supervisor)
CIL/SLL&CS/JNU

Prof. VIR BHARAT TALWAR
(Chairperson)
CIL/SLL&CS/JNU

انتساب

ماں کے نام۔۔۔۔۔

جن کی دعائیں ابرِ رحمت بن کر ہمیشہ میرے ساتھ ہیں

تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر میرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
(اقبال)

فهرست

فہرست

پیش لفظ

پیش لفظ

اُنیسویں صدی کا دور بڑا ہی پر آشوب دور رہا ہے۔ ہندستان کے سیاسی افق پر ایک نیا سورج طلوع ہو رہا تھا۔ انگریزوں کی آمد ہندستان میں اگرچہ تاجروں کی حیثیت سے ہوئی تھی لیکن اٹھارہویں صدی کے اواخر میں مغل سلطنت، بد نظمی، انتشار اور طوائف الملوکی سے دوچار ہو گئی تھی جس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے انگریزوں نے اپنا سیاسی تسلط بڑھانا شروع کر دیا تھا۔ انیسویں صدی کے نصف اول تک وہ پورے ہندستان کے باقاعدہ حکمراں ہو گئے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد مغل سلطنت کی سیاسی اہمیت بالکل ہی ختم ہو گئی تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ سیاست کے ساتھ تہذیب کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ جب سیاسی طور پر کوئی بڑی تبدیلی آتی ہے تو مروجہ تہذیب و ثقافت بھی شکست و ریخت سے دوچار ہوتی ہے۔ ہندستان بھی انگریزوں کے تسلط کے بعد اس طرح کی تبدیلیوں کا شکار ہوا۔ انگریز صرف فاتح قوم ہی نہیں تھی بلکہ وہ ایک جدید تہذیب و تمدن کی حامل بھی تھی۔ انگریزوں کے تسلط نے ہندستانی زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا۔ جدید تعلیم کے انتظام، رسائل و جرائد کے اجرا اور آمد و رفت کے نئے ذرائع نے ہندستانیوں میں نئے خیالات اور تصورات پیدا کیے۔ زندگی کے بارے میں لوگوں کا نظریہ رفتہ رفتہ بدلنے لگا۔ ہندستان کی تہذیبی و ثقافتی زندگی میں تغیر کی لہر دوڑ گئی۔ ۱۸۵۷ء کا حادثہ ایک ایسا حد فاصل ثابت ہوا کہ جس کے بعد ہندستان میں تبدیلی کی فضا تیز تر ہو گئی۔ اس بغاوت میں مسلمانوں کی سیاسی شکست ہی نہیں ہوئی بلکہ تہذیبی، معاشی، سماجی اور تعلیمی طور پر بھی انھیں پستی اور زوال کی جانب ڈھکیل دیا گیا۔

۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے بالخصوص مسلمانوں کو اپنے غیض وغضب کا شکار بنایا۔انھیں سیاسی، سماجی، معاشی، تعلیمی اور تہذیبی سطح پر ہراساں کیا گیا۔سیاسی غلبہ کی بنا پر انگریزی تہذیب و تمدن کے اثرات ہندستان کی تہذیبی زندگی پر بڑی تیزی سے مرتب ہو رہے تھے۔اگرچہ ہندستانیوں کے کچھ مخصوص طبقے نے ہی انگریزی تعلیم اور اس کی تہذیب کے اثرات کو قبول کیا تھا۔زیادہ تر لوگ اپنی پرانی تہذیبی روایات سے چمٹے ہوئے تھے۔ان کی تہذیبی زندگی میں اس قدر جمود پیدا ہو گیا تھا کہ اس میں جدید مغربی تعلیم اور تہذیب کے دھارے کو روکنے کی قوت باقی نہیں تھی۔دلچسپ بات یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء سے قبل انگریز ہندستانیوں پر اپنی تہذیب و تمدن کو مسلط کرنے سے گریز کرتے تھے۔لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد انھوں نے ہندستانیوں کو سیاسی غلامی کے علاوہ ذہنی اور تہذیبی طور پر بھی غلام بنانے کی کوشش کی۔وہ ہندستانیوں میں ایک ایسا طبقہ پیدا کرنا چاہتے تھے جو ان کا سیاسی، معاشی اور تہذیبی طور پر حمایتی ہو اور ان کے سیاسی انتظام کو نچلی سطح پر انجام دے سکے۔اس کے لیے انھوں نے جدید تعلیم کا آغاز کیا، جدید طرز پر اسکول اور کالج کا نظام وضع کیا گیا۔ان جدید تعلیمی اداروں کے نصاب کی سب سے بڑی خاصیت یہ تھی کہ انھیں ہندستانیوں کا ذہن اور ان کی نفسیات کو سامنے رکھ کر تیار نہیں کیا گیا تھا۔ان مدارس سے جو طلبا فارغ ہوتے، ان میں ذہنی اپج اور جدت پیدا نہیں ہو پاتی تھی اور وہ محض انگریزی حکومت کے کارندے کے طور پر ہی کام کرسکتے تھے۔اس طرح کے طبقے نے انگریزی تہذیب اور اس کی وضع قطع کی نقالی شروع کردی اور مشرقی تہذیب و اقدار کو فرسودہ سمجھا جانے لگا تھا۔لیکن المیہ یہ ہے کہ یہ انگریزوں کی اختراع پسندی، محنت کشی اور جدت پسندی جیسی صفات کو نہیں اپنا سکے۔اس طرح کے طبقے کو نذیر احمد نے اپنے ناول ''ابن الوقت''میں تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

سیاسی، سماجی اور تہذیبی طور پر یہ عہد بے حد کشمکش سے دوچار رہا ہے۔ایک طرف

مشرقی تہذیب اور اس کے اقدار فرسودہ ثابت ہو رہے تھے تو دوسری طرف مغربی تہذیب، اس کے افکار و تصورات نے سماج میں اس قدر اثر و نفوذ قائم کرنا شروع کر دیا تھا کہ موجودہ سماجی اقدار بدلنے لگے تھے۔ حقیقت پسندی اور عقلیت پسندی کا رجحان لوگوں میں پیدا ہو رہا تھا۔ ہندستانیوں بالخصوص مسلمانوں میں سماجی، سیاسی، تہذیبی، تعلیمی، فکری اور ادبی بیداری پیدا کرنے کے لیے اصلاحی تحریکیں شروع کی گئیں۔ ان میں سر سید تحریک سب سے اہم ہے جس نے مسلمانوں کو خواب سے جگا کر حقیقت کی دنیا میں لانے کا کوشش کی۔ ان میں جدید تعلیم اور جدید تہذیب کے تئیں ان کی منافرت کو کم کیا۔ جدید تعلیم کی جدوجہد اور اصلاحی کوششوں کی بدولت سماجی تعطل اور جمود میں ایک ہلچل کی کیفیت پیدا کی۔ اس عہد کے تہذیبی صورت حال پر نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ وہ تہذیب جس کی بنیاد مغلوں نے رکھی تھی وہ اپنی آخری سانس لے رہی تھی۔ لوگ فرسودہ رسم و رواج کی پابندی کرتے تھے۔ مذہب کے نام پر اتنے رسوم رائج تھے جن کا تعلق مذہب سے کچھ بھی نہیں تھا۔ لوگ اوہام پرستی اور مافوق فطری طاقتوں کے قائل تھے۔ وحدۃ الوجود کے تصور نے انھیں اس قدر بے عمل بنا دیا تھا کہ ان کا سارا زور لہو لعب اور دوسرے بے کار کاموں میں صرف ہو رہا تھا۔ جاگیردارانہ تہذیب اپنی آخری سانس لے رہی تھی۔ نواب اور امرا عیاشی، فحش بازی اور دیگر تفریحی ذرائع میں مشغول تھے۔ لکھنؤ کی تہذیب میں ظاہری چمک دمک ۱۸۵۷ء سے پہلے اپنے عروج پر تھی، لیکن اس کے بعد اس کا کھوکھلا پن ظاہر ہو گیا تھا۔ اس کی ساری چہل پہل، امرا و رؤسا کے لہو و لعب کی تمام سرگرمیاں اور طوائفوں کی ادائیں ختم ہونے لگی تھیں۔ انیسویں صدی کے مذکورہ تہذیبی صورت حال کو اس عہد کے ناولوں میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے۔

دراصل ناول حقیقی زندگی کا آئینہ ہوتا ہے۔ جس عہد میں یہ تخلیق کیا جاتا ہے، اس میں اس عہد کی جیتی جاگتی تصویریں پیش کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ

انیسویں صدی کا عہد سیاسی، سماجی، معاشی، فکری اور تہذیبی سطح پر ایک تصادم اور ایک کشمکش کی صورت میں نمودار ہوا تھا اور اس عہد کے ناول نگاروں نذیر احمد، سرشار، شرر اور رسوا نے اپنے ناولوں میں مذکورہ تہذیبی صورت حال کو بڑے دلکش انداز میں پیش کیا۔ان کے ناولوں کے ذریعے اس عہد کی تہذیبی صورت حال کو سمجھنے میں بے حد مدد ملتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ان کے ناولوں کو تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے تا کہ ان کے مطالعے کہ ذریعے انیسویں صدی کی تہذیبی صورت حال کو اجاگر کیا جاسکے۔نذیر احمد نے دہلی کے متوسط مسلم گھرانوں کی معاشرت اور تہذیب کو اپنے ناولوں کا موضوع بنایا ہے تو سرشار نے لکھنؤ کے زوال آمادہ جاگیردارانہ تہذیب کی عکاسی کی ہے۔رسوا نے ایک طوائف کی زندگی کے ذریعے لکھنوی سماج و تہذیب کا مرقع پیش کیا ہے۔شرر نے حال کی صورت حال کو ماضی کی نظروں سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

مذکورہ ناول نگاروں پر فرداً فرداً بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن جس تہذیب کے پیش نظر یہ ناول لکھے گئے ہیں، عام طور پر اس کا تذکرہ ضمناً کیا گیا ہے وہ بھی محض تنقید کی صورت میں ملتا ہے۔نذیر احمد کے ناولوں کے حوالے سے جو بھی کام ہوئے ہیں، ان میں تہذیبی پہلوؤں کو پورے طور پر اجاگر نہیں کیا گیا ہے۔سرشار کے ''فسانۂ آزاد'' کا مطالعہ بھی اگرچہ سماجیاتی نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے لیکن یہ کام انیسویں صدی کی مکمل تہذیبی صورت حال کو اجاگر نہیں کرتے۔اسی کے پیش نظر اس مقالہ میں انیسویں صدی کی مکمل تہذیبی اور معاشرتی صورت حال کو نذیر احمد، سرشار، شرر اور رسوا کے ناولوں کے حوالے سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ مقالہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔پہلے باب میں انیسویں صدی کی مجموعی تہذیبی روایات کو پیش کیا گیا ہے۔اس باب کے ذیلی عنوانات میں تہذیب کے معانی و مفاہیم پر روشنی ڈالتے ہوئے زبان و ادب، فنون لطیفہ اور سماجی اصول اور اس کے اقدار کو انیسویں

صدی کے پس منظر میں دکھایا گیا ہے اور یہ کوشش کی گئی ہے کہ انیسویں صدی کے دو بڑے تہذیبی مراکز دہلی اور لکھنؤ کو سامنے رکھ کر تہذیبی روایات کو نمایاں کیا جاسکے۔ یہ عہد دراصل تہذیبی کشمکش کا دور رہا ہے۔ زندگی کے ہر شعبے کشمکش سے دوچار تھے۔ نئی تہذیب اپنے بال و پر پھیلا رہی تھی اور پرانی تہذیب آخری سانس لے رہی تھی۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو قدیم اقدار اور ماضی سے چمٹے ہوئے تھے اور نئی تہذیب کی اچھائیوں کے تئیں ان کا رویہ منفی تھا۔ لہٰذا یہ تصادم سماج کے ہر سطح پر دکھائی دیتا ہے۔ ان تمام مباحث کو اس باب میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دوسرا باب بعنوان ''انیسویں صدی کی اصلاحی تحریکات اور اردو ادب پر ان کے اثرات'' ہے۔ اس کو دو ذیلی ابواب ''(الف) اصلاحی تحریکات کی نوعیت اور دائرۂ کار اور (ب) تحریکوں کے ادبی اثرات کی نوعیت'' میں منقسم کیا گیا ہے۔ اس باب کا مقصد اس عہد کے مختلف سماجی اور اصلاحی تحریکات کو پیش کرنا ہے نیز یہ دکھانا ہے کہ اردو ادب پر ان اصلاحی تحریکات کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔

تیسرا باب ''نذیر احمد کے ناولوں میں تہذیبی عکاسی کا تجزیاتی مطالعہ'' پر مشتمل ہے۔ اس باب میں ان کے تین ناول ''مراۃ العروس''، ''ابن الوقت'' اور ''توبۃ النصوح'' کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ ''مراۃ العروس'' کے ذریعے اس عہد کی عورتوں کی تعلیمی صورت حال، سماجی رسوم و اقدار، ان کے آپسی رشتے، جھگڑے اور گھریلو مسائل کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ''ابن الوقت'' کے ذریعے اس عہد کے مشرق و مغرب کے تہذیبی تصادم کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ''توبۃ النصوح'' کے ذریعے اس عہد کے معاشرتی اور اخلاقی اقدار کو ابھارنے کی کوشش کی گئی ہے۔

چوتھے باب میں ''فسانۂ آزاد''، ''امراؤجان ادا'' اور ''فردوس بریں'' کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے اور ان کے ذریعے اس عہد کے لکھنؤ کی جاگیردارانہ تہذیب کے مرقعے کو

ابھارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چوں کہ لکھنؤ ایک تہذیبی مرکز رہا ہے اور جس طرح کی تہذیب نوابوں اور امرا کی سرپرستی میں پروان چڑھی اگرچہ وہ انیسویں صدی میں زوال پذیر تھی لیکن اس میں اب بھی مصنوعی چمک دمک باقی تھی۔ ان ناولوں کے ذریعے اس تہذیب کے کھوکھلے پن کو اور اس کے رنگ برنگ مرقعے کو دیکھا جا سکتا ہے۔

اس مقالے کی تکمیل کے لیے سب سے پہلے میں اپنے شفیق و مہربان استاذ اور نگراں ڈاکٹر خواجہ محمد اکرام الدین صاحب کا بے حد ممنون و مشکور ہوں۔ ان کی رہنمائی، حوصلہ افزائی اور معاونت سے ہی یہ مقالہ پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ علاوہ ازیں مرکز کے اساتذہ خصوصاً پروفیسر محمد شاہد حسین، ڈاکٹر انور پاشا اور ڈاکٹر مظہر مہدی کا بھی بے حد ممنون ہوں جنھوں نے وقتاً فوقتاً مقالے کے سلسلے میں رہنمائی کی۔ کسی بھی تحقیقی کام کے لیے مواد کی فراہمی بے حد اہم مرحلہ ہوتا ہے جس کے لیے مختلف لائبریریوں کے تعاون کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سلسلے میں دہلی کی مختلف لائبریریوں سے مجھے استفادہ کرنے کی ضرورت ہوئی تو ان لائبریریوں کے کارکنان نے میرے ساتھ معاونت کی جس کے لیے ان کا شکریہ ادا کرنا بھی میرے لیے لازم ہے۔ اخیر میں ان دوستوں کا بالخصوص مشکور معینی، محمد عمر رضا، احمد کفیل، عبدالحی معین الدین خان، عبدالقیوم اور رشی کمار شرما کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گا جنھوں نے وقتاً فوقتاً اس مقالے کی تکمیل میں میرا بھرپور ساتھ دیا۔

محمد کاشف

۲۲۴ / پیری یار ہوسٹل

جواہر لعل نہرو یونیورسٹی

نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۶۷

جولائی ۲۰۰۷

پہلا باب

اُنیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت

(الف) تہذیب کا مفہوم

۱۔ زبان وادب

۲۔ فنونِ لطیفہ: فنِ موسیقی، فنِ مصوری اور فنِ تعمیر

۳۔ سماجی نظام/ اصول

(ب) سماجی اقدار اور انیسویں صدی میں تہذیبی کشمکش

اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں خاص طور سے ۱۸۵۷ء کے بعد ہندستان تہذیبی سطح پر بہت سی تبدیلیوں سے دوچار ہوا۔ عقلیت اور حقیقت نگاری کے باعث خیالات میں وسعت پیدا ہوئی اور منطقی استدلال نے عوام کے ذہنوں کو تخیلاتی دنیا سے بیزار کرنا شروع کر دیا تھا۔ ایک ایک بات اور ایک ایک عمل پر ناقدانہ روشنی ڈالنے کا رجحان عام ہونے لگا تھا۔

زبان وادب، فنون لطیفہ اور سماجی اقدار کسی بھی معاشرے یا تہذیب کا بے حد اہم حصہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا بدلے ہوئے تہذیبی منظر نامے میں ان کا بھی رنگ وروپ بدلا اور دیکھتے ہی دیکھتے ان میں مغربی افکار ونظریات کے اثرات در آنے لگے تھے۔ اس زمانے میں اردو کو ہندستان گیر حیثیت حاصل تھی اور مذکورہ حالات میں اردو زبان وادب نے زیادہ زور وشور سے ان اثرات کو قبول کرنا شروع کر دیا تھا۔ وہ شاعری جس میں تصورات وتخیلات کا ایک لامتناہی سلسلہ قائم رہتا تھا۔ جو گل و بلبل، کاکل ورخسار، ناز وادا، غمزہ وعشوہ اور عشق وعاشقی کے مضامین تک محدود تھی۔ اب سیاسی، سماجی اور تہذیبی معاملات کو بھی اپنے دامن میں جگہ دینے لگی تھی۔ غزل جو محض عورتوں سے باتیں کرنے لیے مخصوص تھی، اب اس میں عوامی مضامین قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی تھی۔ یہی نہیں بلکہ سماجی زندگی کے لیے باقاعدہ شاعری کے نئے فارم وضع کیے گئے۔ غزل کے بجائے نظموں پر خصوصی توجہ دی جانے لگی تھی۔ ان حالات میں ایسی نثری تحریروں کو فروغ ملا جن میں معاشرت کی حقیقی تصویر پیش کی جا سکے۔ مافوق فطری عناصر سے بھرپور داستان گوئی کی روایت اب رفتہ رفتہ زوال آمادہ ہوئی اور حقیقی زندگی پر مبنی ناولوں نے ان کی جگہ لینا شروع کر دیا جس میں ہندستانی معاشرت کی حقیقی

تصویر پیش کی جانے لگی تھی۔اس عہد میں ڈپٹی نذیر احمد، عبدالحلیم شرر، رتن ناتھ سرشار اور مرزا ہادی رسوا جیسے ناول نگاروں نے اپنے ناولوں ''ابن الوقت''، ''فردوس بریں''، ''فسانۂ آزاد'' اور ''امراؤ جان'' میں ہندستان کی تہذیب وثقافت کو بے حد حقیقی انداز میں پیش کیا ہے۔ان ناولوں میں انیسویں صدی کے ہندستان کی تہذیب وثقافت پوری جزیات کے ساتھ قارئین کے سامنے نمودار ہوتی ہے جس سے اس عہد کی تہذیبی وثقافتی تاریخ مرتب کی جاسکتی ہے۔انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت ایک ایسے دوراہے پر کھڑی نظر آتی ہے جہاں ایک طرف مشرقی تہذیب کے نقش دھندلے ہو رہے تھے تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب یعنی مغربی تہذیب اپنے پورے وجود کے ساتھ ہندستان کے رگ وپے میں سرایت کرنے لگی تھی۔ یہ وہ تہذیبی صورت حال ہے جس کا مطالعہ بے حد دلچسپ اور مفید مطلب ہے۔مذکورہ باب میں انھیں امور پر روشنی ڈالنے کی سعی کی جائے گی۔

انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت پر روشنی ڈالنے کے لیے سب سے پہلے تہذیب کے معانی ومفہوم کو بھی سمجھنا ضروری ہے اور تہذیب میں کسی بھی معاشرے کا زبان وادب، وہاں کے فنون لطیفہ اور سماجی نظام کا بہت بڑا رول ہوتا ہے، لہٰذا ان تمام امور پر روشنی ڈالی جائے گی۔علاوہ ازیں اس عہد کے بدلتے سماجی اقدار پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے مشرقی ومغربی تہذیب کے مابین جاری کشمکش کا بھی ذکر کیا جائے گا تاکہ انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکے۔

(الف) تہذیب کا مفہوم

سیکڑوں برسوں پر محیط انسانی سماج کے اس سفر کی داستان کو تہذیب کہتے ہیں جو اس نے کائنات کی وسعتوں میں ظاہر ہونے، آب و ہوا میں کھیلنے اور تفکر و عمل کی مختلف منزلوں سے گزرتے ہوئے طے کیا ہے۔ کسی بھی قوم کے عقیدے اور نظریات، رسم و رواج، آداب و اطوار، رہن سہن، طرز زندگی، بود و باش، رفتار و گفتار اور علمی و فنی سرمائے تہذیب کے دائرے میں آتے ہیں جو وقت کے ساتھ ساتھ اپنے اندر تراش خراش اور تزئین و آرائش پیدا کرتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کسی بھی معاشرے میں تراش خراش اور تزئین و آرائش کا عمل مستقل جاری و ساری رہتا ہے اور روز افزوں اس میں نکھار آتا رہتا ہے۔ یہی تراش خراش اور تزئین و آرائش کسی بھی قوم کو مہذب بناتی ہے جسے تہذیب کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس طرح تہذیب میں تراش خراش کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

چناں چہ نسل انسانی کا کوئی بھی گروہ معاشرتی اور سماجی زندگی بسر کرتے ہوئے اپنی معاشرت اور سماجی ضرورتوں کے مطابق بے شمار رد و قبول کے عمل سے گزرتا ہے اور اس عمل میں وہ بہت سی چیزوں میں نکھار پیدا کرتا جاتا ہے جو اس کی تہذیب کا حصہ بنتی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسائکلو پیڈیا آف بریٹانیکا میں تہذیب کی کچھ یوں تعریف پیش کی گئی ہے:

> "First Culture came to mean 'a general state or habit for the mind' with close relation to the idea of human perfection. Second it came to mean "a general state of intellectual and moral development in a society as a whole." Third it came to mean "the general body of the arts and intellectual work." Fourth it came to mean the whole way of life, material, intellectual and spiritual of a given society."1

اس طرح تہذیب اپنے اندر ایک وسیع مفہوم رکھتی ہے اور یہ انسان کی ذہنی، سماجی، اخلاقی،

مادی اور روحانی کیفیات واکتسابات کے اظہار کا نام ہے۔اس ضمن میں سید عابد حسین نے بڑی عمدہ بات لکھی ہے:

''اس[تہذیب] کے سب سے زیادہ مشہور معنی ہیں پاکیزہ و پسندیدہ اخلاق و آداب جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص موزونیت اور دلکشی ہو وہ مہذب کہلاتا ہے۔ان مادی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حسن ذوق اور حسن عمل سے وجود میں آئی ہیں۔مثلاً ہم مغلوں کی عہد کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔اس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی ادارت اور اصول وقوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظام ریاست اور نظام تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظام قانون ان قوموں کی تہذیب کے عناصر سمجھے جاتے ہیں۔بعض اوقات تہذیب کا لفظ اس سے زیادہ مجرد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصب العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصور جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی پرکھتی ہے۔''[۲]

چناں چہ تہذیب سے مراد زندگی کا مکمل نصب العین ہے جس کے تحت ہمارے بنیادی عقیدے، تمدنی رویے، مذہبی خیالات اور فلسفیانہ افکار آتے ہیں۔علاوہ ازیں انسانوں کی سوچ سے بھی یہ وابستہ ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ تہذیب کو محض کسی خاص طرح کی شائستگی اور ادب وآداب تک محدود نہیں رکھا جاسکتا بلکہ اس کے مختلف زاویے ہیں۔انسانوں کے رہن سہن، ملبوسات، زیورات، اوزار، ہتھیار، اقتصادی تنظیم، معاشرتی ادارے، تعمیرات، شہری انتظام، صحرانشینی اور مذہبی تکلفات سبھی تہذیب کا حصہ ہیں۔

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ تہذیب وہیں پروان چڑھتی ہے جہاں انسانی گروہ موجود ہوں اور انسانی گروہ کو سماج کہا جاتا ہے۔اس طرح سماج اور تہذیب دونوں میں گہرا تعلق ہے۔اس کے باوجود ان دونوں کے درمیان چند امتیازات ہیں جس پر گہری نظر ہونی چاہئے۔بنیادی طور پر

تہذیب کسی انسانی جماعت کے طرز حیات کا نام ہے جب کہ معاشرہ یا سماج باہم عملی تعاون کرنے والے اور منظّم افراد کا ایسا گروہ ہے جو ایک طرز حیات اختیار کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر ''معاشرہ'' افراد سے بنتا ہے اور افراد جس طرح کا برتاؤ یا سلوک کرتے ہیں اسے ''تہذیب'' کہتے ہیں۔ اس ضمن میں ای. بی. ٹائیلر (E. B. Tyller) نے لکھا ہے:

> "Culture is "That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, customes and any other capability and habits aquired by man as a member of society."3

اس طرح تہذیب میں علم، عقیدہ، آرٹ، اخلاق، قانون، رسومات اور ایسی دیگر تمام چیزیں شامل ہیں جن کا تعلق کسی سماجی گروہ سے ہوتا ہے۔ بالخصوص تہذیب انسانی، جماعت کے داخلی اور خارجی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ داخلی سے مراد وہ تمام اخلاقی، جمالیاتی، روحانی قدریں، عقیدے، آرزوئیں، سپنے اور آدرش ہیں جو ایک جماعت یا قوم کے ارتقا میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ خارجی سے مراد روزمرہ کی زندگی کا رہن سہن، آپسی میل جول، علوم وفنون، ادب اور آرٹ یہ تمام چیزیں کسی بھی معاشرے میں پروان چڑھتی ہیں جو تہذیب کا حصہ ہیں۔ چناں چہ کسی بھی تہذیب میں وہاں کا زبان وادب، فنون لطیفہ جس میں فن موسیقی، فن مصوری اور فن تعمیر کو خصوصی اہمیت حاصل ہے اور سماجی نظام کا زبردست عمل دخل ہوتا ہے۔

برطانوی اقتدار سے قبل ہندستان کا تہذیبی وثقافتی رویہ مشرقی اقدار سے ہم آہنگ تھا جس پر ہر ہندستانی بخوبی عمل کر رہا تھا لیکن انگریزوں کے عمل دخل کے بعد خاص طور پر انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت میں حیرت انگیز تبدیلی آئی۔ زبان وادب، فنون لطیفہ اور سماجی معیارات میں انگریزی اثرات در آنے لگے تھے۔ آیئے تہذیب کے مذکورہ اہم اجزا پر روشنی ڈالیں اور یہ جاننے کی کوشش کریں کہ انیسویں صدی میں ہندستانی زبان وادب، فنون لطیفہ اور سماجی معیارات میں کس طرح کی تبدیلی آئی۔

ا۔زبان وادب

تہذیب کی تعریف وتوضیح کرتے وقت یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ معاشرہ یا سماج باہم عملی تعاون کرنے والے منظّم افراد کے ایک ایسے گروہ کو کہتے ہیں جس کا ایک طرز حیات ہوتا ہے۔ اس کے برعکس منظّم افراد کا گروہ ایک دوسرے کے ساتھ جس طرح کا سلوک کرتا ہے، وہ تہذیب کہلاتا ہے۔ منظّم افراد کا گروہ جس قدر شائستہ اور شستہ ہوگا، اسی قدر وہ مہذب کہلاتا ہے۔ ایسے میں کسی بھی معاشرے کا انسان اجتماعی طور پر جدوجہد بھی کرتا ہے، ایک دوسرے کے قریب آتا ہے اور ایک دوسرے کو سمجھنا بھی چاہتا ہے۔ اس عمل کے لیے زبان ایک بہترین ذریعہ بنتی ہے۔ اس طرح زبان ایک ایسا میڈیم ہے جو انسانوں کے مابین ایک پل کا کام کرتی ہے۔ زبان کے ذریعے ایک انسان دوسرے انسان کے خیالات، تعلقات اور ایک دوسرے کی دشواریوں کو بخوبی سمجھ پاتا ہے۔ جیسے جیسے انسان نے مادی ترقی کی اس کی زبان میں بھی تبدیلی آتی گئی اور ایک خاص عہد کے بعد جب اس نے تحریری شکل اختیار کرلی تو ادب کا وجود عمل میں آیا۔

درحقیقت ادب علم وخیال کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے ذریعے انسانی زندگی کے ارتقا اور اس کے عہد بہ عہد سماج وتہذیب کی تاریخ کو بڑی خوب صورتی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کسی بھی ادب میں تحریر کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ بقول مجنوں گورکھ پوری:

> ”فنون لطیفہ کی سب سے زیادہ تربیت یافتہ اور لطیف صورت ادب یعنی الفاظ کا فن ہے جو سنگ تراشی اور مصوری کے بعد وجود میں آیا۔ ادب بولا ہوا لفظ نہیں لکھا ہوا لفظ ہے مقصد یہ ہے کہ ادب وہ لفظ ہے جو محفوظ رہنے کی قابلیت رکھتا ہو اور محفوظ رہ سکے چاہے لوگوں کے دلوں میں، چاہے پتھر پر، چاہے بھوج پتر پر چاہے آج کل کے کاغذ پر اور جو لفظ محفوظ نہ رہ سکے وہ ادب نہیں ہے۔“[۱]

زبان وادب سماج کا بے حد اہم حصہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ادب اور سماج ایک سکے کے دو پہلو قرار دیے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ادب سماج میں پھیلی ہوئی گندگی کو نہ صرف دور کرنے کا

کام کرتا ہے بلکہ کاروانِ حیات کی رہبری بھی کرتا ہے جس سے کسی بھی ملک کی تہذیب وثقافت متاثر ہوتی ہے اور زبان وادب ایک مہذب ملک کی تہذیبی شناخت قائم کرتا ہے۔ سجاد ظہیر نے لکھا ہے کہ:

''ادب زندگی کا آئینہ ہے۔ یہی نہیں وہ کاروانِ حیات کا رہبر بھی ہے۔ اسے محض زندگی کی ہم رکابی نہیں کرنا بلکہ اس کی رہنمائی بھی کرنا ہے۔'' ۵

انیسویں صدی میں زبان وادب کی صورت حال اپنے ماضی سے قدرے مختلف ہے۔ تہذیبی سطح پر یوں تو ۱۸۵۷ء سے قبل ہی ہندستان میں انگریزی تہذیب کے عناصر در آنے لگے تھے اور فورٹ ولیم کالج کے قیام کے بعد سے ہی زبان وادب میں تبدیلیاں آنے لگی تھیں لیکن یہ تبدیلی ابھی روایت سے منسلک تھی۔ ابھی بھی داستانیں لکھوائی جارہی تھیں یا پھر داستانوں کے ترجمے کیے جارہے تھے۔ البتہ زبان کی سطح پر سلاست، روانی اور سادگی نے ضرور اپنی جگہ بنانی شروع کردی تھی جس کی عمدہ مثال میر امن کی ''باغ و بہار'' ہے۔ اس میں خالص ہندستانی زبان کا استعمال کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں فورٹ ولیم کالج کے باہر رجب علی بیگ سرور کی داستان ''فسانۂ عجائب'' بھی اس عہد کی یادگار ہے جس میں مافوق فطری عناصر سے کام لیتے ہوئے مختلف کہانیوں کو پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح شاعری میں بھی حقیقت کے بجائے تخیلاتی دنیا آباد کی جاتی تھی۔ خاص طور پر گل بلبل، کنگھی چوٹی اور عورت کے خط وخال اور اس کی نازکی اور دلربائی کا ذکر ہوا کرتا تھا۔ زبان کی سطح پر اس کے ظاہری رکھ رکھاؤ اور اس کی بندش کا خاص خیال رکھا جاتا تھا جس میں لکھنوی شعرا زیادہ دلچسپی لیتے تھے۔ اس ضمن میں آتش اور ناسخ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ۱۸۵۷ء سے قبل کا زبان وادب ماورائی اور خیالی دنیا آباد کرتا نظر آتا ہے۔

انیسویں صدی کے نصف اول میں اگرچہ انگریزوں کا سیاسی اقتدار ایک بڑے حصے پر پھیل چکا تھا اور ملک کے سیاسی ومعاشی حالات میں تبدیلی آگئی تھی لیکن زبان وادب نے اس اقتدار کو ابھی قبول نہیں کیا تھا۔ البتہ ۱۸۵۷ء کے بعد اس میں حیرت انگیز تبدیلی آئی۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد جیسے جیسے ہندستان کے سیاسی حالات میں تبدیلی آتی گئی ویسے ویسے یہاں کی طرز معاشرت

میں بھی تبدیلی آئی۔اب برطانوی سامراج نے براہ راست اپنا اثر ورسوخ استعمال کرنا شروع کردیا تھا۔ملکہ وکٹوریہ نے ہندستانیوں سے منصفانہ سلوک کا وعدہ کیا تو رفتہ رفتہ اظہار خیال پر عائد پابندیاں ختم ہوئیں، اخبارات جاری ہوئے، سماجی و ثقافتی انجمنیں قائم ہوئیں، انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا اور حکومت کی نکتہ چینی بھی کی جانے لگی۔ چوں کہ حکومت مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکلی تھی اور انھیں غدر کے لیے سب سے زیادہ مجرم بھی ٹھہرایا جارہا تھا، اس لیے مسلمانوں میں مایوسی کے بادل زیادہ منڈلانے لگے تھے۔مسلمانوں کے برعکس ہندو برادران جدید تعلیم کی دوڑ میں آگے نکل رہے تھے اور نئے نظام حکومت میں بہت سے اہم عہدوں پر فائز بھی ہورہے تھے۔ان حالات میں مسلمانوں کی معاشرتی زندگی نسبتاً زیادہ متاثر ہوئی جس کا اس زمانے میں سرسید کو شدید احساس ہوا اور مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کے لیے انھوں نے ایک تعلیمی تحریک شروع کی جسے ہم علی گڑھ تحریک کے نام سے بخوبی جانتے ہیں۔ رسالہ 'تہذیب الاخلاق' جاری ہوا، مدرسۃ العلوم (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی بنیاد پڑی اور مسلمانوں کو متمدن و ترقی یافتہ ممالک کی تہذیب و معاشرت کے عناصر قبول کرنے کا مشورہ دیا گیا۔رفتہ رفتہ جدید سائنسی تحقیقات و ایجادات سے ہندستان کا معاشرہ عقلیت پسندی کی طرف پیش قدمی کرنے لگا، مافوق فطری عناصر سے اجتناب کیا جانے لگا اور عوام میں حقیقت سے نبرد آزما ہونے کا حوصلہ پیدا ہوا۔غلامی کا احساس شدت اختیار کرتا جارہا تھا اور حب الوطنی کا جذبہ لوگوں کے دلوں میں سرایت کرنے لگا۔ان حالات میں زبان و ادب بھی متاثر ہوا اور اس میں مافوق فطری قصوں اور ماورائی چیزوں کے بجائے حقیقت پر مبنی واقعات کو پیش کیا جانے لگا۔ شاعری میں حسن و عشق، دیو، پری، جن، بادشاہ، وزیر، شہزادہ اور وزیرزادی وغیرہ کے بجائے سیاسی، سماجی، اخلاقی، اصلاحی اور معاشرتی موضوعات پر مشتمل صحت مند نظمیں اور مثنویاں لکھی جانے لگیں۔اس ضمن میں ۱۸۷۴ء میں انجمن پنجاب کے زیر اہتمام مناظموں میں محمد حسین آزاد اور حالی وغیرہ کی مثنویاں اور نظمیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ حالی نے اپنی مثنوی 'برکھا رت' میں ہندستان کی برسات کا زبردست نقشہ کھینچا، 'تعصب و انصاف' میں رسم و رواج کی غلامی اور مردہ پرستی پر کاری

ضرب لگائی اور 'مناجات بیوہ' میں اس عہد کے ہندستان میں بیوہ عورتوں کی ناگفتہ بہ حالت کا نقشہ کھینچ کر اس عہد کے ہندستان میں عورتوں کی سماجی حیثیت کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی۔

مافوق فطری قصوں پر مبنی داستانوں کی جگہ اب ناولوں نے لے لی تھی۔ اس عہد میں ناول نے جس انداز میں فروغ حاصل کرنا شروع کر دیا تھا، وہ انیسویں صدی کے ادب کی ایک شناخت بن گئی ہے۔ اس صدی میں زبان و ادب کی سطح پر جس طرح کی حیرت انگیز تبدیلی آئی اس کا محاکمہ کرتے ہوئے نگینہ جبیں لکھتی ہے:

> ''ادب نے گزرے ہوئے وقت میں اپنی مختلف شکل وصورت کے ساتھ سماج اور سیاست کا ساتھ دیا ہے۔ کبھی سماج اور سیاست کی ترجمانی شاعری کے حوالے سے کی ہے اور کبھی نثر کے حوالے سے۔ ابتدا میں نثر نے کہانیوں اور داستان کی شکل اختیار کی لیکن جیسے جیسے سماج کے سیاسی حالات تغیر پذیر ہوتے گئے اور زندگی نے بدلتے ہوئے سیاسی ماحول میں اپنی تمام آسائشیں کھو دیں اور جب وہ محلوں اور خوابوں کی دنیا سے نکل کر حقیقت کی دنیا میں داخل ہوئی تو ان بدلتے حالات میں اپنے آپ کو سنبھال نہ سکی کیوں کہ اسے یہ دنیا داستانوں کی خیالی، تصوراتی اور مافوق الفطری دنیا سے مختلف نظر آئی۔ زندگی کے لیے داستان سے حقیقت تک کا یہ سفر بالکل نیا اور طویل سفر تھا اور جب زندگی اس طویل سفر کو طے کر کے حقیقت کی دنیا میں داخل ہوئی تو ادب نے ایک نئی شکل میں اس کا استقبال کیا اور اسے حقیقت کی دنیا میں رہنے اور جینے کا سلیقہ سکھایا۔ اس طرح زندگی حقیقت کے ساتھ ساتھ سائنسی ایجادات سے بھی روشناس ہوئی۔ ادب نے اپنی اس نئی شکل کا نام ناول رکھا۔''[۲]

اس طرح انیسویں صدی میں ادب نے مافوق فطری، ماورائی اور خالص تخیلاتی دنیا سے حقیقی اور عملی دنیا میں قدم رکھا۔ خاص طور سے ۱۸۵۷ کے بعد غزلوں اور مثنویوں میں سیاسی سماجی مسائل کو بھی پیش کیا جانے لگا تھا اور نظم نگاری کی روایت قائم کی گئی جس کو خالصتاً سماجی اصلاح اور اخلاقی تعلیم کے لیے استعمال کیا گیا۔ نثر میں داستانوں کی جگہ ناول نے لے لی تھی اور اس کے ذریعے معاشرے

کی حقیقی تصویر پیش کی جانے لگی تھی۔انیسویں صدی میں زبان وادب کے مختصر جائزے کے بعد آیئے اب اس عہد میں فنون لطیفہ کی صورت حال کا جائزہ لیں۔

۲۔فنون لطیفہ

جس طرح ادب، تہذیب کا ایک جز ہے اسی طرح کسی بھی انسانی معاشرے میں پائی جانی والی فنون لطیفہ بھی اس کی تہذیب وثقافت کو اجاگر کرتی ہے اور اس کے بغیر کسی بھی تہذیب کا تصور ادھورا ہے۔فن کار اپنے تجربات کو فنون لطیفہ کی مختلف شاخوں کے ذریعے زندگی عطا کرتا ہے۔فنون لطیفہ کی جتنی بھی شاخیں ہیں، خواہ موسیقی ہو، مصوری ہو یا پھر فن تعمیر، وہ کسی نہ کسی شکل میں زندگی کی ترجمانی کرتی ہیں۔بقول ٹالسٹائے:

> ''انسان جس ذریعے سے اپنے جذبات اور خیالات کو دوسروں کے دلوں تک پہنچاتا ہے اس ذریعے کا نام آرٹ ہے۔''[۷]

اس طرح فنون لطیفہ کسی بھی معاشرے کی تہذیب وثقافت کا ایک لازمی حصہ ہے اور اس کا بنیادی کام معاشرے کی ترجمانی کرنا ہوتا ہے۔فنون لطیفہ میں خاص طور سے ''زبان وادب''، ''فن موسیقی''، ''فن مصوری'' اور ''فن تعمیر'' کا ذکر کیا جاتا ہے۔اول الذکر پر چوں کہ گفتگو کی جا چکی ہے اس لیے آیئے آخر الذکر فن موسیقی، فن مصوری اور فن تعمیر پر گفتگو کریں تا کہ انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت کا نقشہ مزید واضح ہو جائے۔

فن موسیقی

فن موسیقی کو فنون لطیفہ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔اس میں آوازوں کے ذریعے موسیقار اپنے جذبات اور احساسات کا اظہار کرتا ہے۔ان آوازوں میں آہنگ پیدا کرنے کے لیے ساز کی ضرورت ہوتی ہے۔فن موسیقی سے بھی انسانی تہذیب ومعاشرت کا صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔کسی

بھی معاشرے میں یہ فن جس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے، وہ معاشرہ اسی قدر مہذب اور تہذیب یافتہ کہلاتا ہے۔

فنون لطیفہ کی تمام شاخیں کسی نہ کسی زاویے سے انسان کے حواس خمسہ کو متاثر کرتی ہیں۔ جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے تو یہ انسان کے حاسۂ سامعہ کو متاثر کرتی ہے اور اس سے انسان ایک خاص قسم کی مسرت حاصل کرتا ہے۔

ہندستان راگ راگنیوں کا ملک رہا ہے اور یہاں کی موسیقی ایک شاندار تاریخ رکھتی ہے۔ ہندستان میں سب سے پہلے آریہ قوم نے موسیقی کو رائج کیا اور اسے ترقی دی۔ اس زمانے میں موسیقی کی تعلیم وید کی تعلیم سے وابستہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ''سام وید'' کے بھجن کو باقاعدہ گایا جاتا تھا۔ موسیقی پر سنسکرت کی سب سے پہلی کتاب ''رتناکر'' بتائی جاتی ہے جسے سارنگ دیو پنڈت نے بارہویں صدی عیسوی میں تصنیف کیا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ہندستان میں موسیقی کے فروغ میں مذہب کا بڑا اہم رول رہا ہے۔ مذہب کی برتری کے باعث یہاں ہزار ہا سال سے موسیقی رائج رہی ہے۔ شمالی ہند میں متھرا، ایودھیا اور بنارس اس کے بڑے مراکز تھے۔ اگرچہ ہندستان میں عہد قدیم سے ہی موسیقی کو فروغ ملتا رہا ہے لیکن اسے باقاعدہ فن کی حیثیت چودہویں اور پندرہویں صدی میں مسلمانوں کے فتوحات کے بعد ہی حاصل ہوئی۔ اس ضمن میں شاہد احمد دہلوی لکھتے ہیں:

> ''یوں تو سارے ہی فنون لطیفہ میں مسلمان بادشاہوں کی سرپرستی کو اور مسلمان فن کاروں کی ذہانت کی بدولت نئی نئی راہیں کھلتی گئیں اور فنون میں اختراعات و ایجادات ہوتی گئیں مگر سب سے زیادہ نمایاں ترقی ہماری موسیقی نے کی۔ ہندو پاکستان کی موجودہ تمام موسیقی مسلمانوں کے اثرات کی حامل ہے۔ مسلمان فن کاروں نے اپنی عربی و عجمی موسیقی کو موجودہ موسیقی کے قالب میں ڈھال دیا اور اسے ایک علمی صورت دی۔'' ۸

فن موسیقی کی تاریخ پر طائرانہ نظر ڈالنے سے محولہ باتوں کی صداقت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ بیشتر سلاطین نے اپنے دربار میں ماہرین موسیقی کو داخل کیا تھا۔ سلطان علاؤالدین (۱۲۲۵ء تا

۱۳۱۶ء) کے دربار میں امیر خسرو کی شمولیت سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس زمانے میں موسیقی کو دربار کی کس طرح کی سرپرستی حاصل تھی۔ امیر خسرو شاعر کے علاوہ فن موسیقی میں خاصی مہارت رکھتے تھے۔ ان کو فارسی راگوں پر عبور حاصل تھا۔ فارسی اور ہندی راگوں کو ملاکر انھوں نے قوالی کی ایجاد کی۔ علاوہ ازیں انھوں نے ہی ستار کی بھی ایجاد کی تھی۔

اکبر (۱۵۴۲ء تا ۱۶۰۵ء) موسیقی کا بڑا شوقین تھا۔ اس عہد میں ''ہری داس فقیر'' فن موسیقی میں بے پناہ قدرت رکھتا تھا جو تان سین کا استاد تھا۔ تان سین کو دربار اکبری میں ایک اہم مقام حاصل تھا۔ اس کا تعلق گوالیار سے تھا۔ اس کو ۹۹۵ راگوں پر قدرت حاصل تھی۔ دربار شاہجہاں میں بھی موسیقی کو عروج حاصل ہوا۔ البتہ اورنگ زیب کے زمانے میں اس کی حالت ناگفتہ بہ ہوگئی تھی۔

جنوبی ہند میں مرہٹہ راجہ تولا جیسے مہاراجہ تنجور (۱۷۵۷ء تا ۱۷۶۳ء) نے موسیقی کی خوب سرپرستی کی۔ اس نے موسیقی کی ترقی کے لیے لوگوں کو بڑے بڑے انعامات سے نوازا جس کے باعث ہندستان کے گوشے گوشے میں فن موسیقی کے ماہرین اس کے دربار میں یکجا ہوگئے تھے۔ اسی زمانے میں فارسی راگوں نے ہندی راگوں سے مل کر ایک نئی صورت اختیار کی اور اسی کے ساتھ شمالی اور جنوبی ہند کی موسیقی میں امتیاز پیدا ہوا۔

ہندستان میں انگریزوں کے عمل دخل کے بعد ہندستانی موسیقی کو اگرچہ وہ عروج حاصل نہیں ہوا جو اس سے قبل ہوا کیوں کہ انگریزوں نے اسے بے اصول و بے قاعدہ تصور کر کے اس پر خاطر خواہ توجہ نہیں دی۔ اس کے باوجود سر ولیم جونس (Sir William Jones) اور سر ڈبلیو اوسلے (Sir W. Ousley) اور کپتان ولارڈ نے ہندی موسیقی کا کافی مطالعہ کیا اور ان لوگوں نے اس فن میں خاصی مہارت حاصل کی تھی۔

انیسویں صدی میں ہندستان کے دیگر علاقوں کی بہ نسبت اودھ میں موسیقی کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ شجاع الدولہ نے اس کی خوب قدردانی کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں فن موسیقی کے ماہرین ملک کے گوشے گوشے سے فیض آباد میں آکر جمع ہوگئے تھے۔ اہل اقتدار یا امراورؤسا

جب کبھی کسی موقع پر کوچ کرتے تو طوائفوں کے علاوہ موسیقاروں کی ایک بڑی تعداد بھی ان کے ہمراہ ہوتی تھی۔ آصف الدولہ کو اس فن میں خصوصی دلچسپی تھی لہٰذا انھوں نے فارسی زبان میں موسیقی پر ایک بے مثل کتاب ''اصول النغمات الآصفیہ'' لکھوائی جس کی اہمیت آج بھی مسلم ہے۔ غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر نے اس فن کی سرپرستی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ واجد علی شاہ نے تو اس فن کو نقطۂ عروج تک پہنچا دیا۔ انھوں نے نہ صرف یہ کہ نئی نئی راگنیوں کی ایجاد کی بلکہ اس فن پر انھوں نے باقاعدہ 'بنی' کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی۔ موسیقی کی تربیت اور فروغ کے لیے انھوں نے ایک اسکول قائم کیا جس میں وہ ایک معلم کی حیثیت سے وابستہ رہے۔ لکھنوی معاشرے میں موسیقی کی قدر و منزلت اور خاص و عام میں اس کی دلچسپی کو عبدالحلیم شرر نے کچھ یوں بیان کیا ہے:

> ''لکھنؤ میں موسیقی کو اس قدر عروج حاصل ہو گیا تھا کہ بخلاف اور شہروں کے امرا و دولتمندوں کے یہاں کے امرا ذوق صحیح رکھتے ہیں، سمجھتے ہیں، دھنوں راگنیوں کو پہچانتے ہیں۔ اور دو ہی ایک تان سن کے سمجھ جاتے ہیں کہ یہ گویا کس پایہ کا ہے۔ معمولی گانے والا یہاں کی صحبتوں میں فروغ نہیں پا سکتا۔ بازاری لوگ عموماً جو سڑکوں اور گزرگاہوں میں گاتے پھرتے ہیں وہ بھی مختلف چیزوں کو ایسے سچے سروں میں ادا کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ راگنی اور لے گلے میں اتری ہوئی ہے اکثر شہروں میں لوگ کثرت سے ایسے مل جائیں گے جو شعر کو موزوں نہیں پڑھ سکتے بخلاف اس کے یہاں آپ کو ایسا جاہل ڈھونڈنے سے ملے گا جو شعر کو موزوں نہ پڑھ سکتا ہو۔ دلیل ہے اس بات کی کہ لے داری یہاں کے بچے بچے کی رگ و پے میں سرایت کر گئی ہے۔''[9]

لکھنوی معاشرت میں موسیقی کا اس قدر اثر تھا کہ آئے دن رؤسا و امرا کی محفلوں میں اس کی سرگرمیاں رہتی تھیں۔ راگوں کے گانے کا وقت متعین تھا۔ صبح کے وقت اگر 'بھیروی' سننے کا چلن تھا تو دو پہر رات کے بعد 'سوہنی' گائی جاتی تھی اور دو پہر دن کے بعد 'پہلو' کا وقت مقرر تھا۔ واجد علی شاہ نے ایک 'طرز گائکی' ایجاد کی تھی جسے 'ہلکا گانا' کہا جاتا تھا۔ جس کی گونج ہر محفل میں چاہے وہ رؤسا کی ہو یا

طوائفوں کی سنائی دیتی تھی۔ سوزخواں، دیگر راگنیوں کے علاوہ اس طرز پر بھی مرثیے پڑھتے تھے، گھروں میں عورتیں نوحے پڑھتی تھیں، شادی بیاہ کی تقاریب میں طوائفیں مجرے کرتیں اور خوش گلویت کے ساتھ غزلیں پڑھتیں۔ طوائفوں کی گیت سنگیت کی مقبولیت اس قدر تھی کہ من چلے نوجوان گلی کوچوں میں طوائفوں کی گائی ہوئی غزلوں کو انھیں کے سر اور دھن میں گاتے رہتے تھے۔ ساز اور سازندے کو اگر اپنے فن میں مہارت نہیں ہے تو ایک اچھی موسیقی کی تخلیق نہیں ہوسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نامی طوائفیں، نئے سازندوں کے ساتھ مجرا کرنا یا گیت گانا پسند نہیں کرتی تھیں۔ اس زمانے میں استعمال ہونے والے سازوں پر روشنی ڈالتے ہوئے مرزا جعفر حسین لکھتے ہیں:

> ''عہد قدیم میں طنبورہ، بین اور ستار بہت مقبول بات تھے۔ ستار غالباً سب سے زیادہ پرانی ایجاد ہے۔ اس کے موجد امیر خسرو تھے۔ بین کو غالباً کوئی ممتاز جگہ سنگیت میں حاصل نہیں ہوئی۔ بین بجانے والے اس کا استعمال منفرداً ہی کرتے اور لطف اندوز ہوتے رہے ہیں۔ البتہ طنبورہ اور ستار کو موسیقی کی سنگیت میں دخل تھا۔ مگر سارنگی کے وجود میں آجانے کے بعد ستار کا بھی ایک علیحدہ مقام ہوگیا تھا۔ انیسویں صدی کے اوائل میں موسیقار کی سنگیت کے لئے سارنگی اور طبلہ کافی سمجھے جاتے تھے۔ وہی دستور اب بھی قائم ہے۔ طنبورہ پر تو مشق فن سیکھتے ہیں یا بلند پایہ فنکار ہاتھ میں طنبورہ لے کر خود ہی بجاتے اور خود ہی گاتے تھے۔ حقیقت امر بھی یہی ہے کہ سارنگی کو ہر فنکار کے سر سے زیادہ مناسبت ہے اور ہر گانے والی کی صلاحیت کا امتحان طبلہ ہی کی تھاپ پر گانے سے ہوتا ہے۔ یہی حال طبلچی کا بھی ہے۔ اس کی فنکاری کا یہی تقاضا ہوتا ہے کہ وہ موسیقار کی تان پر طبلہ بجاتا رہے۔ مختصر یہ کہ موسیقی اور سنگیت لازم وملزوم ہیں۔'' [10]

۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان کلّی طور پر برطانوی حکومت کے زیر اقتدار آ گیا۔ چونکہ حاکم اب انگریز تھے، لہٰذا محکوموں نے اپنی حسب فطرت حاکموں کے طور طریقوں کو اپنانا شروع کیا۔ صدیوں

میں تشکیل پانے والی ہندستانی تہذیب، زمانے کے سرد وگرم کا سامنا کرنے کی بے پناہ قوت رکھتی ہے لیکن پھر بھی وقت کے تھپیڑوں نے مشرقی تہذیب کو مغرب زدہ تو کرنا شروع کر ہی دیا تھا۔ چناں چہ جہاں دیگر شعبوں میں تبدیلی آئی وہیں موسیقی میں بھی تبدیلی آئی۔ یہ دیگر بات ہے کہ ایک طبقہ پرانی وضع قطع پر قائم رہنا چاہتا تھا اور دوسرا مغربی افکار ونظریات کو قبول کرتے ہوئے تمام شعبوں میں تبدیلی لانے کا خواہاں تھا۔لیکن یہ انفرادی کوششیں تھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ معاشرے میں بہت سی باتیں نہ چاہتے ہوئے بھی آ جاتی ہیں اور رفتہ رفتہ وہی لوگ ان چیزوں کو اپنانے پر مجبور ہو جاتے ہیں جو کل تک اس کے مخالف تھے۔ یہی کچھ انیسویں صدی میں فن موسیقی کے حوالے سے بھی ہوا۔ رفتہ رفتہ مشرقی موسیقی کے بجائے مغربی موسیقی کو فروغ حاصل ہونے لگا تھا۔ اگر چہ اس عہد کے اخیر میں موسیقی کو بہت زیادہ فروغ تو نہیں ہوا لیکن مغربی موسیقی کے زیر اثر اب یہاں ارکسٹرا اور ہلکی موسیقی نے اپنا اثر ورسوخ قائم کرنا شروع کر دیا تھا جن سے ہندستانی موسیقی میں بڑے خوش گوار اضافے ہوئے۔ یوروپی سازوں میں سیکسو فون، کلارنٹ، کارنٹ، چیلو اور ڈبل بیس عمومیت حاصل کرنے لگے تھے جس سے مشرقی موسیقی کا مزاج مغربی موسیقی میں ڈھلنے لگا تھا۔

فن مصوری

فنون لطیفہ میں ''فن مصوری'' کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس میں برش، رنگ اور کینوس کا استعمال کر کے مصور اپنی ذہنی کیفیت کے مطابق معاشرے کی تصویر پیش کرتا ہے۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ تمام فنون لطیفہ کسی نہ کسی زاویے سے انسان کے حواس خمسہ کو متاثر کرتے ہیں۔ چناں چہ ''فن موسیقی'' اگر حاسۂ سامعہ کو متاثر کرتی ہے تو ''فن مصوری'' حاسۂ بصرہ کو حظ فراہم کرتی ہے۔ فن مصوری ایک ایسا آرٹ ہے جو روح اور اظہار کی تخلیقی صلاحیتوں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے اور سماج کی ذہنی ومعاشرتی پہچان کو فروغ دیتا ہے۔

ہندستان میں مصوری کی روایت کا سلسلہ ماقبل تاریخ سے ملتا ہے۔اس کے ابتدائی نمونے دیواروں اور گپھاؤں کی چھتوں پر بنی تصویریں ہیں۔پہلی صدی عیسوی تک ہندستانی عوام میں مذہبی تصور بیدار ہو چکا تھااور ہندو، بدھ اور جین مذاہب کے اخلاقی اور سماجی ضوابط مرتب ہو چکے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ہندستان میں تصویر کشی کی باقاعدہ ابتدا مذہبی عقیدت کے باعث ہوئی اور اس کے بعد ہی فن مصوری کو فروغ ملنا شروع ہو گیا تھا۔

فن مصوری کو دو خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔اول: دیوار کی تصاویر جسے انگریزی میں Mural Painting کہتے ہیں۔دوم: ملائم چیزوں پر بنی تصاویر جسے انگریزی میں Miniature کہا جاتا ہے۔آخرالذکر کی تفصیل نہایت دلچسپ ہے۔بدلتے وقت کے ساتھ اس میں بے پناہ تبدیلی آئی۔ایسے نمونے ہندستان میں سب سے پہلے دسویں اور بارہویں صدی عیسوی میں مشرقی ہندستان کی سرزمین پر کھجور کے پتوں اور چھلکوں پر نظر آتے ہیں۔پالا حکومت کے کچھ حکمرانوں نے اس فن میں دلچسپی لی اور وہاں کے آرٹسٹوں نے فن مصوری کے بڑے خوب صورت نمونے پیش کیے۔اس عہد کی مصوری میں بدھ مذہب کی جاتک کہانیوں کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔مغربی ہندستان کے بعض علاقوں میں جین مذہب کے ماننے والوں نے عقیدت کے پیش نظر اس فن میں خصوصی دلچسپی لینی شروع کر دی تھی جس کا سلسلہ سولہویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔

چین کے بعض علاقوں میں یوں تو پہلی صدی عیسوی میں ہی کاغذ کی ابتدا ہو چکی تھی مگر ہندستان میں کاغذ کا استعمال چودہویں صدی کے نصف آخر میں شروع ہوا۔سولہویں صدی کے نصف میں راجستھانی فن مصوری کی بنیاد پڑی اور سترہویں صدی تک اس فن کو پورے ہندستان میں اپنی انفرادی خصوصیت کی بنا پر جانا جانے لگا تھا۔اس اسکول کے تحت بنائی جانے والی تصاویر کا شاہکار عہد اٹھارہویں صدی ہے۔راجستھانی اسکول کے تحت بنائی جانے والی تصاویر کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ ان کے موضوعات پرانی مذہبی کتابوں اور اساطیری قصوں سے ماخوذ ہیں۔بعض رنگوں کے استعمال سے جذبات کے اظہار کی نمائندگی بھی کی گئی ہے۔روحانیت، عشق ومحبت، موسم کے تہوار، اور

مذہبی رسم ورواج کو بڑی خوب صورتی سے پیش کیا گیا ہے۔علاوہ ازیں ان تصاویر کے ذریعے موسیقی کی مختلف کیفیات کواداکاری کے ذریعے بھی پیش کیا گیا ہے۔اسی زمانے میں مغل اسکول کی تصاویر نے بھی اپنی شناخت قائم کرنی شروع کردی تھی۔اس فن میں تین مغل بادشاہوں اکبر(۱۵۵۶ تا۱۶۰۵ء)، جہانگیر(۱۶۰۵تا۱۶۲۷ء)اورشاہ جہاں(۱۶۲۷تا۱۶۵۸ء) نےخصوصی دلچسپی لی۔

اکبر کے دربار میں فن مصوری کا ایک خصوصی شعبہ قائم تھا۔اس کی نگرانی کے لیے میر سید علی اور عبدالصمد جیسے اعلیٰ درجے کے فنکار موجود تھے۔اس عہد میں مصوری کے ذریعے ہندو مسلم تہذیب کی مشترکہ نمائندگی کی گئی۔شاہ نامہ، بابرنامہ، دیوان حافظ، گلستاں اور بوستاں کے علاوہ رامائن، مہابھارت، گیتااور دوسری ہندستانی قلمی نسخوں کو تیار کر کے تصاویر کے ذریعے مزین کیا گیا۔اس عہد کی مصوری کی اہم خصوصیات میں چھوٹی چھوٹی باتوں کی تفصیل،نفاست،رنگوں کی آمیزش سے کچھ منفرد رنگوں کی پیش کش قابل ذکر ہیں۔اس ضمن میں داستان امیر حمزہ کا باتصویر قلمی نسخہ بے حد اہمیت رکھتا ہے۔اس میں ایک ہزار چار سو تصاویر ہیں جن کو پندرہ سال کی متواتر کوشش کے بعد مکمل کیا گیا تھا۔مغل اسکول کے فن مصوری میں چوں کہ خواتین کی نمائندگی کا فقدان ہے اس لیے اس عہد میں یہ فن پورے آب وتاب کے ساتھ سامنے نہیں آسکا۔البتہ جہانگیر کے زمانے میں قدرتی مناظر اور جانوروں کی تصویر کشی کی گئی ہے۔عہد جہانگیری میں پہلی بار زیبرا کی تصویر بنائی گئی۔دلچسپ بات یہ ہے کہ اس عہد میں خواتین اوران کے ملبوسات کو بھی تصاویر کے ذریعے پیش کیا گیا جو بادشاہ کی ملکہ نورجہاں کے باعث وجود میں آیا تھا۔یوروپ کے اثرات بھی اس عہد کی فن مصوری پر پڑنے لگے تھے۔اس کی نمایاں مثال ۱۶۲۰ء کی بنی ہوئی ایک تصویر ہے جس میں جہانگیر کے ہاتھ میں ایک اٹلی کی خاتون میڈونا کی تصویر ہے جس میں ایران،ترکی اور عرب کے علاوہ مغربی اثرات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

شاہجہاں کے عہد میں یوں تو فن تعمیر کو زیادہ فروغ حاصل ہوا لیکن فن مصوری میں بھی کچھ نئے زاویے سامنے آئے۔نہری اور نقرئی حاشیہ، پھول پتیوں میں سرخ اور سونے کی آمیزش، دربار

کے مناظر اور میدان جنگ کی تصویر کشی اس عہد کی اہم خصوصیت رہی ہیں۔

اورنگ زیب کے عہد میں فن مصوری کی رفتار دھیمی پڑ گئی تھی اور مغل سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی اس فن کا بھی زوال ہونے لگا تھا لیکن وہ علاقے جہاں راجہ وامرا اس فن میں دلچسپی لیتے تھے، وہاں اسے فروغ حاصل ہونے لگا اور مقامی اثرات سے فن مصوری میں ایک الگ طرح کا انداز راہ پانے لگا جسے پہاڑی اسکول سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پہاڑی طرز کی تمام تصاویر میں قدرتی مناظر کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اندرونی خانہ جنگی اور انتشار کے باوجود ان پہاڑی علاقوں میں، جو مشرق میں ٹیڑھی گڑھوال سے مغرب کی جموں ریاست تک پھیلی ہوئی تھی، کاریگروں اور مصوروں نے جذبات کا اظہار اور فن کی شاہ کار جولانیوں کو کاغذ کے صفحات پر تصویر کی شکل میں پیش کیا۔

شمالی ہند کے علاوہ جنوبی ہندستان میں بھی اس فن نے بے پناہ فروغ حاصل کیا۔ اس سلسلے میں بیجاپور کے حکمرانوں کی خدمات قابل تحسین ہیں۔ اس زمانے میں ''نجوم العلوم'' نامی ایک باتصویر قلمی نسخہ تیار کیا گیا تھا جسے دکن کا سب سے پہلا باتصویر قلمی نسخہ مانا جاتا ہے جو ۱۵۷۰ء میں تیار کیا گیا تھا۔ دکن کی مصوری میں بھی ایرانی اور مغربی اثرات کو دیکھا جاسکتا ہے۔ بیجاپور کے علاوہ احمد نگر اور گولکنڈہ کی تصاویر بھی اہمیت رکھتی ہیں۔ یہاں آصف جاہی حکومت کے قیام کے بعد فن مصوری کو خصوصی فروغ حاصل ہوا۔ فقیر، سادھو اور عورتوں کی مصوری کی گئی۔ ۱۷۵۸ء کے بعد دکن میں فن مصوری کو بتدریج فروغ ہوا۔ حرم کے مناظر، شکارگاہ کے مناظر اور عورتوں کے حسین چہروں کی عکاسی کی جارہی تھی۔ ان تصاویر کی نمایاں خصوصیت یہ رہی ہے کہ ان کو چھوٹے چھوٹے پھول اور پودوں کے پس منظر میں تیار کیا گیا ہے۔ دکن کے علاوہ اودھ، آسام، میسور، تانجور، آندھرا اور اڑیسہ کے نام خاص طور پر لیے جاسکتے ہیں۔ ان جگہوں کی مصوری میں علاقائی تہذیب اور جغرافیائی مناظر کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔ البتہ اودھ کی مصوری میں امرا اور نوابوں کے ٹھاٹ باٹ اور درباری زندگی کے شب و روز کو گہرے رنگوں اور مرصع کاریگری کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

اودھ میں بھی فن مصوری کو خوب فروغ حاصل ہوا۔ نہ صرف ملک بلکہ بیرون ملک کے مصور بھی یہاں سے وابستہ تھے۔ یورپ کا ایک نامور مصور زوفینی، عہد آصف الدولہ میں لکھنؤ آیا تھا۔ اس نے 'مرغ بازی' کی ایک شاہکار تصویر بنائی تھی۔ جو ایک مدت تک امیر الدولہ پبلک لائبریری میں موجود تھی۔ غازی الدین حیدر کے زمانے میں بھی بیرون ملک کے مصور دربار سے وابستہ رہے۔ ان میں ہوم اور اس کے لڑکے کا نام قابل ذکر ہے۔ اودھ کے مصورین میں ٹھاکر داس کا نام سب سے اہم ہے۔ یہ غازی الدین حیدر کے دربار میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ بہزاد رقم کا تعلق واجد علی شاہ کے دربار سے تھا۔ اس کے مشہور مصوروں میں بیچو بیگ، صاحب رائے، کاظم حسین خاں، درگا پرساد اور کاشی رام کے نام اہم ہیں۔ اسی زمانے کے مشہور مصور میر محمد علی نے میر انیس کے مجلس پڑھنے کا ایک قلمی مرقع تیار کیا تھا جو آج بھی عقیدتاً اہل محبان کے یہاں دیکھنے کو مل جاتا ہے۔ انگریزوں کے سیاسی عمل دخل کے ساتھ ہی اگر چہ مغربی تہذیب وثقافت کا رنگ وآہنگ دور شاہی میں نظر آنے لگا تھا اور انگریزوں نے بھی مصوری میں اپنا ایک علاحدہ طرز قائم کیا لیکن ابھی وہ مقامی طرز وآہنگ کو متاثر نہیں کر سکے تھے۔ اب بھی لکھنؤ کی مصوری انگریزی طرز سے بالکل علاحدہ تھی۔ اس ضمن میں مرزا جعفر حسین نے لکھا ہے:

> ''لکھنؤ کی مصوری انگریزی طرز سے بالکل علیٰحدہ اپنا مقام رکھتی تھی۔ ٹھاکر داس روغنی اور آبی تصاویر بناتا تھا۔ اس کے علاوہ ہندوستانی روایات کی تمثیلی تصویریں بنانے میں بھی ماہر تھا۔ اس نے راگ اور راگنیوں کی بے انتہا حسین اور جاذب نظر تصویریں بنا کر غازی الدین حیدر کو پیش کی تھیں جو بادشاہ کو بہت پسند آئی تھیں۔ ٹھاکر داس کے علاوہ اور بھی مصور تھے جنھوں نے اس فن کے ایک دوسرے مخصوص طرز میں کمال حاصل کرلیا تھا۔ یہ لوگ اپنی تصویروں میں سونا چڑھانے، سفیدہ بھرنے اور رنگ دینے کی ہنرمندی میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ ایسے باکمال لوگوں میں محمد علی عرف 'مانی رقم' اور اس کے بیٹے فضل علی عرف 'بہزاد رقم' کے نام تاریخ مصوری میں ہمیشہ زریں حروف میں لکھے رہیں

گے۔''[۱۱]

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں انگریزوں اور فرانسیسیوں کے غلبے سے مغل حکومت کمزور ہوئی تو آرٹ اور فنون لطیفہ کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ رہا۔ ایسے میں مغربی فن مصوری نے اپنے بال و پر پھیلانے شروع کیے۔ انگلستان کے مصور ہندستان آنے لگے۔ ۱۷۶۹ء میں پہلا انگریز مصور ''اوڈیلی کٹیلی'' مدراس پہنچا جو ۱۷۷۶ء تک ہندستان میں رہا۔ رفتہ رفتہ انگریز مصوروں کی تعداد بڑھتی گئی اور کچھ ہی عرصے میں تقریباً ساٹھ انگریز مصور ہندستان کے مختلف علاقوں میں سیاحت کرتے ہوئے آئے جو ہندستانی آثار قدیمہ، جغرافیائی اہمیت کے مناظر، مختلف طبقوں، ان کے طور طریقے، رہن سہن اور پوشاکوں اور اپنی دلچسپی کی دوسری چیزوں کی تصویر کشی کرنے لگے۔ عام طور پر ان مصوروں نے سایہ اور روشنی کے امتزاج، قدرت کی عکاسی، تناسب و تناظر، ڈرامائی سہہ جہتی انداز اور حقیقت نگاری کو اہمیت دی۔ ان مصوروں کے باعث ہی ہندستان میں کینوس پر تصاویر بنانے کا رواج عام ہوا۔ مدراس، بنگال اور امرا اور رؤسا کے علاقوں میں اس طرز کو مقبولیت ملنے لگی تھی۔

۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد جس طرح دیگر علوم و فنون میں تبدیلی آئی، اسی طرح فن مصوری میں بھی حیرت انگیز تبدیلی آئی۔ اس عہد میں ہندستانی اور انگریزی طرز کی مشترکہ مصوری سے ہندستان میں جدید فن مصوری کی ابتدا ہوئی۔ رابندرناتھ ٹیگور(۱۸۶۱ تا ۱۹۴۱ء)، جامنی رائے (۱۸۸۷ء تا ۱۹۷۲ء) اور امرتا شیر گل (۱۸۸۷ء تا ۱۹۴۰) جیسے مصوروں نے ہندستانی اور انگریزی مصوری کے امتزاج سے جدید مصوری کو پروان چڑھایا جس کو تجریدی آرٹ سے تعبیر کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں فن مصوری نے حقیقت کا جامہ پہننا شروع کر دیا تھا اور رفتہ رفتہ جدید مصوروں نے اس کے ذریعے حقیقت کو تلاش کرنا شروع کر دیا تھا۔ بقول پینٹر رضا:

> ''مصوری ترسیل کا ایک بے حد موثر اور اعلیٰ ذریعہ ہے اور ابلاغ کے اسی ذریعے کے حوالے سے ممتاز مصوروں نے ہندستانی تہذیب کو کینوس پر منعکس کیا ہے۔ ان ممتاز مصوروں میں V. Gaitonde، سبرامنیم، بھوپین

ککر، طیب مہتہ جی جیسے مصوروں کے نام زبان پر آتے ہیں جن کا فن خاص معیار کا حامل ہے۔۔۔انگریزوں کے راج میں ہندستانی مصوروں نے اپنی تہذیبی شناخت پر سب سے زیادہ زور دیا تھا۔ ٹیگور، امرتا شیر گل، جیمنی رائے نے اپنے مصورانہ عمل میں سچ کو پانے کی شدید کوشش کی۔ان لوگوں نے ایلورا، اجنتا، جین اور راجپوت منی ایچر اور لوک کلا کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی خوبیوں کو اپنے مصورانہ عمل سے مقبول کیا۔''[۱۲]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مصوری کو بھی ہندستانی تہذیب وثقافت کی عکاسی کے لیے استعمال کیا جانے لگا تھا جس سے معاشرہ ایک صحت مند تبدیلی کی جانب گامزن ہوا۔انیسویں صدی میں فن مصوری کی روایت پر روشنی ڈالنے کے بعد آیئے اب اس عہد کے فن تعمیر پر بھی مختصراً روشنی ڈالنے کی سعی کی جائے تاکہ انیسویں صدی کے تہذیبی ارتقا کا بھرپور خاکہ ذہن میں آجائے۔

فن تعمیر

فن تعمیر میں مادی اشیا کا استعمال بڑے پیمانے پر ہوتا ہے۔جیسے اینٹ، پتھر، سیمنٹ، لوہا اور لکڑی وغیرہ۔وقت کے ساتھ ساتھ اس میں بھی بہت سی تبدیلیاں آئیں۔فن موسیقی اور فن مصوری کی طرح فن تعمیر میں بھی مذہبی عقیدت کو بڑا دخل ہے۔قدیم عہد میں ہندو، بدھ یا جین مندروں کا ڈھانچہ یا دوسری عمارتیں کاربل (Corbel) کی شکل میں ہوتی تھیں۔ہندو طرز کی بنائی ہوئی عمارتوں میں دیوی دیوتاؤں کی شبیہیں، زنجیر اور گھنٹیاں، کنول، ناریل اور شنکھ کو اہمیت حاصل تھی۔عمارتوں کی چھتیں سیدھی ہوا کرتی تھیں جن کو شہتیر کے ذریعے روکا جاتا تھا اور چھت کے اندرونی حصوں میں کنول کے پھول وغیرہ سے نقاشی کی جاتی تھی۔اس کے برعکس ہندستان میں جب مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی تو اسلامی طرز کی عمارتیں بننے لگیں اور مسلم فن تعمیر کو فروغ حاصل ہونے لگا۔ہندو فن تعمیر میں عمارتوں کے اندر اور باہر دیواروں اور چھتوں کو مزین کرنے کے لیے دیسی پھل و پھول اور

دیوی دیوتاؤں کی شبیہیں بنائی جاتی تھیں جبکہ اسلامی نقطۂ نظر سے کسی بھی جاندار اشیا کی تصویر یا خاکہ بنانا حرام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم فن تعمیر میں زندہ شبیہوں کی جگہ پھول پتیوں اور قرآنی آیات نے لے لی۔ اب عمارتیں پہلے کی طرح اونچائی کی طرف پتلی نہیں بلکہ پورا ڈھانچہ سطح سے بلندی کی طرف اور بھی زیادہ چوڑا ہوتا گیا۔ کبھی چوکور، کبھی ہشت پہلو اور کبھی ایک دائرے کی شکل میں نمودار ہونے لگا تھا۔ ابتدائی عمارتوں پر ہندو فن تعمیر کے اثرات نمایاں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ''قطب مینار'' مسجد قوۃ الاسلام اور ''ڈھائی دن کا جھونپڑہ'' جیسی ابتدائی عمارتوں میں نہ تو محراب ہیں نہ گنبد ہیں صرف دیواروں اور چھتوں پر فن خطاطی کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ ہندو اور مسلم مشترکہ تہذیب کے ملاپ سے ایک نیا اور منفرد فن تعمیر ابھر کر سامنے آیا جس میں ہندو اسلامی فن تعمیر کا زبردست اظہار نظر آتا ہے۔ ۱۱۹۳ء سے ۱۵۲۶ء تک کی عمارتوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ عمارت کا ڈھانچہ یا تو چوکور رہا یا مندر کے طریقے پر عمارت کی ساخت سطح سے بلندی کی طرف قدرے تنگ ہوتی چلی گئی۔

۱۵۲۶ء کے بعد اکبر، جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانے میں بنی عمارتوں میں سنگ مرمر، محرابوں میں کاریگری اور قیمتی پتھروں کو دیواروں میں چسپاں کر کے پچہ کاری اور مینا کاری کا کام ابھر کر سامنے آیا۔ دوہرے گنبد کا وجود ہوا، چار باغ پیرایہ میں عمارتوں یا مقبروں کی تعمیر ہونے لگی۔ آگرہ کا قلعہ ''سکندرہ''، دلی کا ہمایوں مقبرہ اور تاج محل اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ فن تعمیر کے نقطۂ نظر سے شاہجہاں کا عہد تمام مغل بادشاہوں میں سب سے زیادہ اہم ہے۔

انیسویں صدی میں انگریزی اقتدار کے بعد فن موسیقی کی طرح اس فن کو بھی بہت زیادہ فروغ نہیں ملا۔ خاص طور سے ہندستانی فن تعمیر پر تو انگریزوں نے بالکل ہی بے اعتنائی برتی۔ البتہ ضرورت کے مطابق انھوں نے جو عمارتیں بنائیں ان کے اثرات ہندستانی فن تعمیر پر ضرور پڑنے لگے تھے اور اب ایسی عمارتیں تعمیر کی جانے لگی تھیں جن میں مغربی طرز تعمیر نے اہمیت اختیار کر لی تھی۔ یوں تو اس کے اثرات انیسویں صدی کے آغاز سے ہی نظر آنے لگتے ہیں لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد اس میں

زبردست تبدیلی آئی اور دیگر شعبوں کی طرح فن تعمیر میں بھی مغربی طرز کو اہمیت حاصل ہونے لگی تھی۔یہی وجہ ہے کہ خالص ہندستانی فن تعمیر کا آخری نمونہ آصف الدولہ کے ''امام باڑہ'' کو قرار دیا جاتا ہے۔اس کے بعد مغربی طرز تعمیر کے نمونے سامنے آنے لگے تھے۔نئی دہلی کا پارلیمنٹ ہاؤس، راشٹرپتی بھون، وکٹوریہ میموریل، سردھنے کے گرجا گھر اور اسی طرح کے تعمیری نمونوں سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کس طرح ہندستانی فن تعمیر کا انداز بدلا اور اس میں مغربی طرز کو خاص اہمیت حاصل ہونے لگی تھی اور بالخصوص شمالی ہند کے شہروں مثلاً دہلی، آگرہ، لکھنؤ اور بنارس وغیرہ کی عمارتوں میں ایک خلا کا احساس ہونے لگا تھا۔شاید یہی وجہ ہے کہ عرش ملسیانی کا ماننا ہے کہ:

> ''انیسویں صدی میں دہلی، آگرہ، لکھنؤ بنارس اور دوسرے شہروں کی عمارتوں میں خلا نظر آتا ہے جس میں ملکی اور غیر ملکی تعمیراتی روایات کو ملا جلا کر ایک مرکب پیش کیا گیا ہے اور اس طرح یوروپی تعمیرات کی بعض خصوصیات کو بلا سوچے سمجھے اپنا لیا گیا تھا۔''[۱۳]

انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت نشاۃ ثانیہ سے عبارت ہے جس کا عکس اس عہد کے زبان و ادب اور فنون لطیفہ پر بخوبی نظر آتا ہے جس سے ہندستان کا معاشرہ ایک نئے سماج کی طرف رواں دواں نظر آتا ہے۔خاص طور سے انیسویں صدی کے نصف آخر میں حقیقت پسندی اور عقلیت کے باعث اس عہد کے سماجی معیارات بڑی تیزی سے بدل رہے تھے۔لیکن اس صدی کے نصف اول میں ہندستان کا سماج جن فرسودہ رسم و رواج اور سوقیانہ خیالات میں گھرا ہوا تھا، وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس عہد میں ایک تہذیب کے مٹنے اور ایک نئی تہذیب کے جنم لینے کا پورا عمل جاری و ساری نظر آتا ہے جس کا بھرپور عکس اس عہد کے اردو ناولوں میں بخوبی نظر آتا ہے۔

تہذیبی سطح پر انیسویں صدی میں جس طرح کی شکست و ریخت کا عمل جاری تھا، اس میں ہندستان کا سماجی ڈھانچہ اور اس کے معیارات میں بھی تبدیلی آئی اور اس کا بھی عکس ہمیں اس عہد کے اردو ناولوں میں نظر آتا ہے۔لہٰذا آیئے انیسویں صدی میں رائج ہندستان کے سماجی نظام پر بھی ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔

۳۔ سماجی نظام/ اصول

کسی بھی معاشرے میں بادشاہوں، نوابوں، امرا اور دیگر دولت و ثروت مند لوگوں کا بڑا اثر رہتا ہے۔ معاشرے کے دیگر افراد ان امرا، نوابین یا دولت منداور صاحب حیثیت افراد کی نقل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی ملک کی تہذیب و ثقافت دولت اور شرافت کے سایے میں نشوونما پاتی ہے۔ اس ضمن میں کشن پرشاد کول نے بالکل درست لکھا ہے کہ:

> ''کلچر نے دولت اور شرافت کے سایہ میں نشوونما پائی تھی۔ فاقہ مستوں کی گرہ میں نہ دام تھے نہ ایسے ذریعے اور موقعے کہ کلچر کو اپناتے۔ ان کو پیٹ پالنا ہی مشکل تھا کلچر کہاں سے لاتے۔ اس لیے آپ دیکھیں گے کہ کلچر کے دوران گفتگو میں رئیسوں اور شریفوں کا ہی ذکر آئے گا۔''[۱۴]

انیسویں صدی کے نصف اول ہی نہیں بلکہ اس کے اخیر تک بڑے بڑے رؤسا اور شرفا شہر کی گنجان آبادی میں اپنی حویلیاں اور محل سرائے بنواتے تھے جو عام طور پر تنگ و تاریک کوچوں اور گندی گلیوں میں واقع ہوا کرتی تھیں۔ بالخصوص پردہ شرافت کا پہلا لازمہ تھا۔ بیویاں، بہوئیں اور بہنیں روپے پیسے اور دوسری ملکیت کی طرح نہایت ہی حفاظت سے رکھی جاتی تھیں۔ پردہ نہ صرف غیروں بلکہ اپنوں سے بھی ہوتا تھا۔ مکانوں کی بناوٹ میں ایسا انتظام رکھا جاتا تھا کہ نہ سورج کی کرنیں داخل ہوسکتی تھیں اور نہ ہی تازہ ہوا آسکتی تھی۔ گھر کی بیویوں کو چھتوں پر اسی وقت دھوپ اور ہوا دی جاتی تھی جب پڑوس کے مرد پردے میں ہوجاتے تھے۔ شوقین مزاج نوجوان ادھی کے کرتوں پر جامدانی اور چکن کے انگرکھے پہن کر اور سر پر دو پلی ٹوپی لگا کر بازاروں میں اپنی جسم و جوانی کی نمائش کرتے تھے۔ بچے انا اور کھلائی کی گود میں پرورش پاتے تھے۔ نظر بد سے بچانے کے لیے ان کا حویلیوں سے باہر نکلنا منع تھا۔ مکتب میں کریما، خالق باری اور آمدنامہ سے درس شروع ہوتا تھا اور گلستاں، بوستاں، رقعات عالمگیری، جامی، نظامی، فردوسی، عرفی، قاآنی اور حافظ شیرازی پر ختم ہوجاتا تھا۔ اگرچہ ریاضی اور فلسفہ کا مطالعہ بھی کیا جاتا تھا لیکن ابھی وہ اس طرح رائج نہیں ہوا تھا۔ بچوں کا کھیل گلی ڈنڈے

سے شروع ہو کر کنکوے بازی (پتنگ بازی) کی مشق تک جاتا تھا۔ بعد میں چوسر، گنجیفہ اور شطرنج سے شغل کیا جاتا تھا جن میں جوانی کی امنگ ہوتی۔ کبوتر بازی، مرغ بازی اور بٹیر بازی میں نام پیدا کیا جاتا تھا اور یہ تمام باتیں دہلوی و لکھنوی سماج میں رائج تھیں جسے اس عہد کے ہندستانی سماج میں زبردست اعتبار حاصل تھا۔

لکھنوی طرز معاشرت پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو اس وقت کے طرز زندگی، رہن سہن، آداب واطوار، وضع قطع، خورد ونوش، لباس، نشست و برخاست، آداب گفتگو، رسم ورواج وغیرہ اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ منظر عام پر آجاتی ہیں۔ اس عہد میں لکھنؤ میں بیٹھنے کے لیے عموماً تخت اور پلنگ کا استعمال کیا جاتا تھا۔ اوسط درجے کے لوگوں کے یہاں بانوں (باندھ) کا پلنگ اور اعلیٰ درجے کے لوگوں کے یہاں نواڑ سے بنے ہوئے پلنگ کا استعمال ہوتا تھا۔ تخت وچارپائی پر اکثر دری یا فرش ہوتا تھا۔ لوگ مکان اور فرش کی صفائی پر خصوصی توجہ دیتے تھے۔ اعلیٰ حیثیت کے لوگوں کے یہاں تزئین وآرائش پر خاصہ دھیان دیا جاتا تھا۔ ان کے یہاں نشست کے کمروں کو پردوں سے مزین کیا جاتا، بستر پر پلنگ پوش کا استعمال ہوتا جو چنٹ اور جھالر سے آراستہ ہوتا تھا۔ تخت پر سفید چادر بچھا کر ایک قالین اور اس پر بڑا تکیہ رکھ دیا جاتا تھا۔ فرش کے نزدیک خاصدان اور اگلدان رکھا رہتا تھا۔ مہمانوں کے لیے پان کے علاوہ حقے کا بھی انتظام ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ پان، تمباکو اور حقے کو تیار کرنے میں لکھنؤ والوں نے اپنی ایک الگ شناخت قائم کر لی تھی۔

لکھنؤ کا طبقۂ اشرافیہ امرا اور رؤسا کے علاوہ ان لوگوں پر مشتمل تھا جو اپنی قلیل آمدنی میں صبر واستقلال کے ساتھ اپنی زندگی بسر کر رہا تھا۔ یہ طبقہ عموماً اپنے سروں پر پٹے، پٹوں پر دوپلی ٹوپی، گرمیوں میں زیادہ تر شربتی کا انگرکھا یا تنزیب کا بالابر کا کرتا یا اچکن، جاڑوں میں اونی چھینٹ کا سادہ یا انگرکھا نما دگلا یا روئی دار سوتی کپڑے کا لباس پہنتے تھے۔ یہ سفید چوڑی دار یا رنگین تنگ مہری کا پائجامہ پہنتے تھے۔ پیروں میں گھیتلا جوتا ہوتا تھا لیکن اکثریت جوتی ہی پہنتی تھی۔ منہ میں پان کی گلوری رکھنا، آنکھوں میں سرمہ لگانا اور کپڑوں میں عطر لگانا عام بات تھی۔ لکھنؤ میں چکن، کامدانی اور کارچوب

کے لباس کا رواج تھا۔ اس لباس کی دور دور تک بڑی مانگ تھی۔ انگرکھے کا چلن دہلی میں بھی تھا جس میں خاص قسم کی تبدیلی لکھنؤ کے باعث ممکن ہوئی۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''۔۔۔ انگرکھا ۔۔۔ جو دہلی کے آخری دور میں رواج پاچکا تھا..... لکھنؤ میں آنے کے بعد اس انگرکھے میں زیادہ چستی اور قطع داری پیدا کی گئی۔ بغلوں کی چنٹ بالکل نکل گئی۔ دامنوں میں بجائے موڑ کے ٹانک دینے کے سنجافی گوٹ لگائی گئی۔ پھر اس کے بعد نواب زادوں اور شوقین وضعداروں نے ایک کمرگوئی کے عوض جو چولی کے نیچے بند لگانے کی جگہ پر ہوتی، پلیٹوں کی وضع سے تین تین کمرتوئیاں لگائیں۔ جابجا کمرتوئیوں کے پاس کٹاؤ کا کام بنایا۔ دہلی میں انگرکھے کی ایجاد ہونے کے بعد نیمہ چھوٹ گیا تھا۔ لکھنؤ میں اس کے نیچے نیمے کے عوض شلوکا ایجاد ہوا جس میں آگے کی طرف بوتام لگائے جاتے..... شلوکوں میں خاص وضع داریاں دکھائی جاتیں۔ نازک مزاج لوگ جالی یا بابرلیٹ کے چست شلوکے پہنتے......... دوسری ترمیم بالا برہن دربار کے لکھنؤ آنے کے بعد یہ ہوئی کہ چپکن کے نام سے ایک چست قبا ایجاد ہوئی۔ اس میں ویسا ہی گول گریباں رکھا گیا اور اس میں انگرکھے کی طرح سینے پر پردہ بھی لگایا گیا.... سب کے بعد لکھنؤ کے بالکل آخری عہد میں چپکن کا سا گریباں قائم رکھا گیا اور بیچ سے سیدھا کوٹ کے آدھا آدھا دونوں جانب سی دیا جاتا اور سلائی کی جگہ پر سنجافی گوٹ کے ذریعے سے گریبان کی گولائی اور قطع برقرار رکھی جاتی، بیچ کے چاک میں..... بوتام لگادیے جاتے وہ بالا بر کی کلی جو اوپر لگائی جاتی تھی اس میں نیچی کردی گئی۔ اچکن کے نیچے کا حصہ بالکل چپکن اور انگرکھے کا سا ہوتا، شوقین لوگ اس میں بھی دیسی در، دامن، گوٹ اور اسی طرح کی تین تین کمر توئیاں لگاتے اور کٹاؤ کا کام بناتے۔'' [15]

سر کے لباس میں بھی وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی آئی۔ چوگوشیہ یا گول قبہ نما ٹوپی جو دہلی میں رائج تھی، یہاں اس کا چلن مفقود ہوگیا۔ اودھ کے ابتدائی دور میں دوپلڑی ٹوپی کو کافی محبوبیت حاصل

ہوئی لیکن آخری دور تک آتے آتے اس کی جگہ ایک نازک ٹوپی ایجاد ہوئی، جس کے آگے پیچھے نوک نکلی ہوئی، اپنی اس خوبی کی بدولت یہ نکّے دار ٹوپی کہلائی۔ شہزادے اور امرا ورؤسا اس ٹوپی پر سنہرے ورو پہلے کام کرا کے پہنتے تھے اور عام لوگ بغیر کسی آرائش کے سفید ٹوپی کا ہی استعمال کرتے تھے۔

عورتوں کے پوشاک میں شروع شروع میں تنگ مہری کا پائجامہ، تنگ آستینوں کی چست انگیا اور کرتی کے علاوہ باریک ورنگین چنا ہوا دوپٹے کا چلن تھا۔ جیسے جیسے نفاست اور نمود ونمائش کا چلن بڑھا عورتوں کے لباس میں بھی ترمیم واختراع ہونے لگا۔ اب انتہائی سبک کپڑوں کی پوشاک کو پسند کیا جانے لگا۔ عہد نصیر الدین حیدری میں تنگ مہری کی جگہ گھیر دار پائینچے کے پاجامے زیادہ استعمال ہونے لگے، ساخت کے اعتبار سے یہ گھیر دار کے علاوہ کلی دار ہوتے اور کمر کے پاس کافی تنگ ہوتے تھے۔ واجد علی شاہ کے زمانے تک آدھی آستینوں کا تنگ شلوکا پسند کیا جانے لگا جس کو محرم کے اوپر استعمال کیا جاتا۔ دھیرے دھیرے محرم کو بھی ترک کر دیا گیا لیکن محرم کے بغیر عریانی بڑھی تو پردہ پوشی کے لیے ڈھیلے کرتے کا استعمال ہونے لگا۔ عورتیں سر پر دوپٹہ ضرور باندھتی تھیں لیکن سر کا بناؤ سنگار کم نہیں ہوا۔ چوٹی کو خوبصورت بنانے کے لیے رنگین کپڑوں کے موباف اور چوڑا لچکا بھی استعمال کیا جاتا تھا۔

انگریزی حکومت کے تسلط سے حکمران اودھ فوجی انتظامات سے بری ہو چکے تھے۔ اس طرح ان کے فرصت کے اوقات میں بھرپور اضافہ ہو گیا تھا۔ نتیجتاً وہ اپنی شان وشوکت کے مظاہرے میدان جنگ کے بجائے عام محفلوں اور صحبتوں میں کرنے لگے جس کے باعث آداب نشست وبرخاست پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ بعد میں یہ مظاہرے اتنے عام ہو گئے کہ پورے معاشرے کا جز و خاص بن گیا۔ لوگ جھک کر سلام کرتے۔ سلام کرنے کے لیے متعدد الفاظ وضع کیے گئے۔ مثلاً آداب، تسلیم، تسلیمات، بندگی، کورنش اور مجرا وغیرہ۔ ان الفاظ کا استعمال ''عرض ہے'' یا ''بجالاتا ہوں'' کے ساتھ ہوتا تھا۔ سلام کے بعد مزاج پرسی کے لیے متعدد فقرے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً مزاج شریف، مزاج مبارک، مزاج اقدس، مزاج عالی، مزاج مقدس، مزاج معلّٰی، مزاج گرامی وغیرہ۔ طرز تکلم میں

لکھنوی تہذیب کی ایک خاص انفرادیت تھی۔ جن کا 'ش'، 'ق' درست نہیں ہوتا تھا اسے پڑھا لکھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ کلام کی ادائیگی کا یہ عالم تھا کہ پڑھے لکھوں کا کیا ذکر، ناخواندہ لوگ بھی اس دروبست اور ربط و تنظیم کے ساتھ الفاظ ومحاورے ادا کرتے کہ زبان ایک چاشنی اور رس کے ساتھ نمودار ہوتی۔ معمولی سے معمولی دوکاندار، کہار اور مزدور بھی نپے تلے اور معقول جملے استعمال کرتے تھے۔ اس طرح مذکورہ عہد میں آداب نشست و برخاست کے اپنے اصول مقرر تھے، منفرد طور طریقے تھے مثلاً محفل میں اگر کوئی جس طرح بیٹھا ہے وہ اسی طرح بیٹھا رہے۔ کسی خاص مجبوری کے تحت ہی یا معذرت کے ساتھ وہ پہلو بدل سکتا ہے۔ محفل سے بغیر اجازت لیے اٹھنا بھی معیوب سمجھا جاتا تھا۔ آمدورفت کے دوران ایک دوسرے پر پیش قدمی کرنا بھی تہذیب کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ اس ضمن میں مرزا جعفر حسین نے لکھا ہے:

> ''جلیل القدر رئیسوں کے درباروں میں مستقل آنے والوں کے لیے بیٹھنے کی جگہ متعین تھی۔ شرفا کی نشست گاہوں میں بھی آنے والے وضعداریوں کے تحت اپنی اپنی جگہ اختیار کر لیتے تھے۔ صاحب دربار یا مالک خانہ صدر مقام پر بیٹھتا تھا۔ درباروں میں رئیس کے داہنی جانب دوست واحباب اور ہم عصر رؤسا تشریف فرما ہوتے اور بائیں جانب مقربین وملازمین اور صاحبان حاجت بیٹھا کرتے تھے۔ رئیس سے کسی کو کوئی بات راز میں کہنا ہوتی یا کسی خاص موضوع پر گفتگو کرنا ہوتی تو وہ بہ اجازت سامنے آجاتا اور بالمقابل بیٹھ کر گفتگو کرتا تھا۔ شرفا کے یہاں ایسی کوئی امتیازی شان نہیں ہوتی تھی۔ لیکن ہر بزم میں زور سے بات کرنا یا دوسرے کی آواز پر جواب میں اپنی آواز بلند کر دینا آداب محفل کے منافی تھا۔ نشست میں بھی مراتب ملحوظ رکھنا بہت زیادہ ضروری تھی۔ یہ مراتب عہدہ ومنصب، ثروت ووقار اور عمر میں خوردی وبزرگی کے تناسب سے پرکھے جاتے تھے۔ انھیں مدارج کی بنا پر پیش وپس کی تفریق ہوتی تھی۔''[۱۶]

نوابین کے پاس موجود رقم چوں کہ فوج، پولس، تعلیم اور دیگر رفاہی کاموں پر بہت کم خرچ

ہورہی تھی۔لہٰذا نوابین کے پاس اتنی دولت جمع ہوگئی کہ وہ تفریحی مشاغل اوراپنی نمود ونمائش پر زیادہ سے زیادہ خرچ کرنے لگے تھے۔ان کے زیراثر نمائش کا یہ جذبہ متوسط طبقہ اور عام کھاتے پیتے لوگوں میں بھی بری طرح پھیل گیا تھا۔صورت حال یہ پیدا ہوگئی کہ ہر شخص اپنے ناموس وآبرو اور شان وشوکت کی نمائش میں اپنے مالی وسائل کو نظرانداز کرنے لگا۔نتیجتاً ظاہری نام ونمود کے لیے لوگ تباہ حال ہونے لگے۔معاشرے میں اندر سے کھوکھلا پن آ گیا۔اس ذہنیت کے فروغ سے اخلاقی قدریں ٹوٹنے اور بکھرنے لگیں۔اس مزاج نے نئی روایات اور رسم ورواج کو فروغ دیا۔جس کے باعث فضول خرچی حد سے زیادہ بڑھ گئی۔مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ اس فضول خرچی کو وضعداری اور ناموس وآبرو کا نام دیا گیا اور اسے فروغ دینے میں اہل دربار پیش پیش تھے۔فوجی امور سے دستبرداری حاصل کرلینے کے بعد انھیں اپنے دل کی بھڑاس نکالنے کا یہی ایک راستہ بچا تھا جس کے ذریعے وہ اپنے تزک واحتشام کا مظاہرہ کرسکتے تھے اور رعایا پر اپنے قدیم رعب ودبدبے کو قائم رکھ سکتے تھے۔لہٰذا چھوٹی سے چھوٹی رسموں پر بے دریغ پیسہ خرچ کیا جاتا تھا۔شادی بیاہ،مونڈن،ختنہ، سالگرہ،رخصتی،عرس،محرم،نذرونیاز وغیرہ جیسے رسوم پر بے پناہ خرچ کیا جاتا تھا۔شادی بیاہ کے موقع پر دولت پانی کی طرح بہایا جاتا تھا۔صفدر جنگ نے شجاع الدولہ کی شادی بہو بیگم سے جس فضول خرچی کے ساتھ کی ہے وہ اپنے آپ میں ایک مثال ہے۔شجاع الدولہ نے بھی اپنے بیٹے آصف الدولہ کی شادی میں چوبیس لاکھ سے زائد خرچ کیے تھے۔عہد غازی الدین حیدر میں نواب بادشاہ بیگم کا خاص محل سے درگاہ حضرت عباس تک تشریف لے جانے کے لیے جس طرح کا اہتمام کیا گیا تھا،وہ یقیناً قابل ذکر ہے جس سے اس عہد کی نمود ونمائش کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔اس سلسلے میں مسزحسن علی لکھتی ہیں:

> ’’بیگم صاحبہ کی سواری میں جو جلوس تھا اس کے شروع میں مجھے ایک دستہ اسپ سوار محافظین کا پوری پوشاک میں ملبوس نظر پڑا جس کی جھنڈیوں کے پھریرے ہوا میں لہرارہے تھے۔ان کے بعد دو دستے اور تھے جن کے ہمراہ باجہ والوں کے غول اور جھنڈی بردار تھے۔ان کے پیچھے ایک کمپنی نیزہ بردار

پیادوں کی تھی جو نفیس و بے داغ پوشاک پہنے ہوئے تھے۔ یہ لوگ ہاتھوں میں سرخ رنگ کی مثلث نماں جھنڈیاں لئے تھے۔ ان کے عقب میں پورا غول باجہ والوں، ڈھول اور شہنائی نوازوں کا تھا۔ پھر وہ مہتم بالشان ڈنکا شاہی تھے جو خلقت میں سواری کے جاہ و حشم کا اعلان کرتا ہے۔ ملکہ ایک بلند و پرشوکت چنڈول میں سوار تھیں جس کے دونوں جانب خوش پوشاک معتمد ملازمین شاہی چنور و آفتابہ لیے جا رہے تھے یہ چنڈول فینس سے مشابہ ہوتا مگر قد میں بڑا اور بلند ہوتا ہے۔ اس کو ۲۰ کہار لے کر چلتے ہیں اور چوتھائی میل چلنے کے بعد کہاروں کی بدلی ہو جاتی تھی۔ چنڈول بردار کہار خوشنما سفینہ رنگ کی وردیاں زیب تن کیے تھے جو ٹھیک ان کے ناپ کی تیار کی گئی تھیں۔ ان کے اوپر قرمزی رنگ کے ڈھیلے ڈھالے لبادے پہنے تھے جن کے حاشیوں پر سنہرا کارچوبی کام بنا تھا اور پشت پر ایک مچھلی بنی تھی چنڈول کے اردگرد نہایت قوی الجثہ کہاریاں تھیں جو نوک پلک سے درست نہایت زرق برق ملبوس اور زیوروں سے گوندنی کی طرح لدی ہوئی مٹکتی اور چمکتی جا رہی تھیں۔ ان کہاریوں کا فرض منصبی ہے کہ سواری کو زنان خانہ کے صحن میں پہونچا دیں جہاں مردوں کا قدم رکھنا تو درکنار پرندہ پر نہیں مار سکتا۔ خواجہ سراؤں کے سردار یعنی نواب ناظر ملکہ کے چنڈول کے بعد ہی ایک ہاتھی کی پشت پر ایک جگمگائے ہوئے ہودہ میں بیٹھا تھا۔ جو نہایت نفیس زربفت کی پوشاک میں ملبوس تھا۔ نواب ناظر کے بعد بادشاہ بیگم کے عملہ کی کئی باوقعت خاندانی بیگمات بھی تھیں جو اعلیٰ قدر مراتب فینسوں میں سوار تھیں جن کے محافظ سپاہی نیزہ بردار اور چوب دار پورے طور پر کر رہے تھے۔ سب سے آخر میں ادنی درجہ کی خادمائیں اور لونڈیاں باندیاں رتھ میں سوار تھیں۔ بادشاہ بیگم کی سواری میں دیسی وضع کی گاڑیاں (رتھ) شمار کریں تو ان کی تعداد ۵۰ نکلے اور گاڑی میں ۴ سے ۶ خادمائیں ٹھونس دی گئی تھیں یہ سب زنانہ عملہ کی مصاحب چھٹی نویس، قرآن خوان، خواص مغلانیاں تھیں۔'' ۱۷

غازی الدین حیدر کے زمانے سے فضول خرچی میں مزید اضافہ ہوا۔ چونکہ انگریزوں کی مدد

سے غازی الدین حیدر نے مغلوں سے رسمی رشتہ بھی منقطع کرلیا اور خود کو بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ لہٰذا دربار دہلی کے مقابلے اپنے کھوکھلے تزک واحتشام کا اظہار کرنا بھی غازی الدین کی مجبوری تھی۔ وہ خود کو شاہ جہاں کا اور بیگم کو ممتاز محل کا خطاب دینا چاہتے تھے لیکن انگریزوں کی منظوری نہیں ملی لہٰذا انھیں اپنے لئے شاہ زمن اور ملکہ کے لیے بادشاہ بیگم کے خطاب پر ہی اکتفا کرنا پڑا۔ نصیرالدین حیدر کے زمانے میں بھی فضول خرچی کو کافی بڑھاوا ملا۔

پرندوں کو پالنے اور لڑانے کا شوق بھی پایا جاتا تھا۔ شاہان اودھ کے زمانے میں اس فن میں مہارت حاصل کرنے کے لئے نت نئے اختراعات کیے گئے۔ طوطے، لوے، گلدم، لال، تیتر، مرغ، کبوتر اور بٹیر کو پالنے اور لڑانے کا چلن عام تھا۔ لیکن حالات کی تبدیلی اور نئے نظام کی براہ راست آمد سے لوگوں کے تفریحی مشغلے پر بھی زوال آگیا۔ نتیجتاً کچھ پرندے مثلاً توتے اور لال، صرف خوبصورت پرندے کی حیثیت سے کچھ گھروں میں پلتے رہے۔ البتہ معاشرے میں بٹیر بازی اور مرغ بازی اب بھی عام تھی۔

بٹیروں کو لڑانے کے لیے کسی وسیع میدان کی ضرورت نہیں ہوتی تھی بلکہ اس کے لیے ایک کمرہ ہی کافی ہوتا تھا جس کے فرش پر ایک دری اور سفید چاندنی بچھا کر بٹیروں کو لڑایا جاتا تھا۔ شاید اسی سادگی اور آسانی کے باعث اس فن کو عام لوگوں میں بھی فروغ ملا ہوگا۔ ایک جیتے ہوئے بٹیر کو اگلے سال پالی میں اتارنے کے لئے بٹیر باز خوب تیاری کراتے تھے، جاڑے کے موسم میں ہی بٹیروں کو پالی میں اتارا جاتا تھا اور بقیہ ایک سال تک یہ تیاری میں مصروف رہتے تھے۔ ایک بٹیر لگاتار تین سال تک جیتنے کے بعد قابل لڑائی نہیں رہ جاتا تھا۔ ایک بٹیر پہلی فتح کے بعد اپنے مالک کی نظر میں گراں قدر ہو جاتا تھا۔ دوسری فتح میں اسے نوکار اور تیسری فتح میں اسے کریز کہا جاتا تھا۔ بٹیروں کی پہلی لڑائی تقریباً بیس سے پچیس منٹ چلتی تھی۔ جیتا ہوا بٹیر دوسری لڑائی میں اپنے حریف کو دس منٹ کے اندر ہی شکست دے دیتا تھا اور تیسری لڑائی میں اس کا حریف دو سے تین منٹ میں ہی شکست خوردہ ہو کر دم توڑ دیتا تھا۔ اس کھیل میں بٹیر باز بڑے بڑے شرائط اور انعامات بھی جیتتے تھے۔

سعادت علی خاں سے انتزاع سلطنت تک مرغ بازی کو خوب فروغ ملا۔نوابین کے علاوہ بڑے بڑے رؤسا اور شرفا بھی مرغ بازی کا شوق رکھتے تھے۔ مرغ بازی کے اپنے تقاضے اور لوازمات تھے۔اس فن کے بڑے بڑے ماہر گزرے ہیں جو سال بھر تک اس کی تیاری میں مصروف رہتے تھے۔طبقۂ اعلا کے یہاں ماہرین کو ملازم بھی رکھا جاتا تھا۔عموماً ہر قسم کے مرغ لڑانے کا رواج تھا لیکن اصل نسل کے مرغ کو لڑانا معتبر و اعلا تصور کیا جاتا تھا۔

دورشاہی میں کبوتروں کو پالنا نیک فال تصور کیا جاتا تھا۔یہی وجہ تھی کہ قدیم لکھنؤ میں گھر گھر کبوتر پالنے کا رواج تھا۔اگر چہ کبوتر انتہائی معصوم صفت پرندہ ہے لیکن کبھی کبھی آپس میں یہ لڑتے بھی نظر آتے ہیں۔خصوصی طور پر نر کبوتر لڑنے کی فطرت رکھتے تھے۔جس طرح سے بٹیر کو لڑائی کی تربیت دی جاتی تھی اسی طرح کبوتر کو بھی کافی مشقت سے تیار کیا جاتا تھا۔چونکہ لڑائی پسندی کبوتر کی فطرت سے بعید تھی۔لہٰذا یہ فن وقت کے ساتھ ساتھ زوال پذیر ہو گیا اور کبوتر صرف پالنے اور اڑانے کے کام آنے لگے۔اب کبوتر بازوں کا مطمح نظر لڑائی کے بجائے ان کے پرواز پر ہو گیا اور اسی پر بازیاں لگائی جانے لگیں۔

شہزادگان سے لے کر طبقۂ اشرافیہ اور عوام میں کنکوا بازی یعنی پتنگ بازی کو بے پناہ مقبولیت حاصل تھی۔اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ بہت سی بیگمات نے بھی اس فن میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ابتدائی دنوں میں پتنگ صرف اڑائے جاتے تھے لیکن رفتہ رفتہ یہ لڑائے بھی جانے لگے۔امراورؤسا کے یہاں کچھ مخصوص قسم کی پتنگ اڑائی جاتی تھی۔ہیئت وشباہت کے اعتبار سے ان کے مختلف نام تھے۔مثلاً تکّل،مکّو،آدم،اژدھا وغیرہ۔چونکہ پتنگ بازی کو ایک فن کا درجہ حاصل ہو چکا تھا۔

کشتی لڑنے کا بھی عام چلن تھا۔اس کھیل میں طبقۂ اعلا سے طبقۂ پست تک سبھی شریک ہوتے تھے۔امراورؤسا نے اپنے اپنے اکھاڑے بنا رکھتے تھے۔ان کے یہاں باقاعدگی کے ساتھ کشتی لڑانے کا اہتمام ہوتا تھا۔اس کھیل میں فاتح کو بڑے بڑے انعامات سے نوازا جاتا تھا۔کشتی

بازوں کی جیت، اکھاڑوں کے لئے بڑی شان وشوکت کی بات ہوتی تھی، لہٰذا ہر اکھاڑے کے اپنے استاد ہوتے تھے جو برسہا برس تک اپنے شاگردوں کو پہلوانی کے گر سکھاتے رہتے تھے۔ رؤسا وشرفا کے علاوہ عوام کے اپنے اکھاڑے ہوتے تھے جس میں بڑی تعداد میں لوگ شرکت کرتے تھے۔ اس طرح تفریح طبع کا یہ بھی ایک اچھا ذریعہ تھا۔

میلوں ٹھیلوں کا بھی زبردست اہتمام کیا جاتا تھا۔ اس میں سماج کے ہر طبقے کی شرکت ہوتی تھی۔ اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ ان میلوں کا استعمال صرف تفریح طبع کے لیے ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ یہ خرید وفروخت کے بڑے مراکز بھی ہوتے تھے۔ یہ وہ جگہ تھی، جہاں متعدد قسم کی تفریحات کے ذرائع موجود تھے۔ ان میلوں میں عام لوگوں کے ساتھ ساتھ حکمراں طبقہ بھی شریک ہوتا تھا۔ واجد علی شاہ نے 'میلہ سلطانی' کی بنیاد رکھی تھی۔ اس میلے کی خاص بات یہ تھی کہ بادشاہ سلامت جوگیا لباس زیب تن کر کے شرکت کرتے اور ہر خاص وعام کو جوگیا لباس پہن کر آنا ضروری تھا۔

لکھنؤ میں طوائف بازی کے متعدد درجات تھے۔ جو عورتیں سرِعام جسم فروشی کرتیں، وہ رنڈیاں کہلاتی تھیں۔ ان سے جنسی تعلقات پیدا کرنے کو 'رنڈی بازی' کہا جاتا تھا، لیکن اہل علم اس لفظ سے اجتناب کرتے تھے اور اس کے لئے 'تماش بینی' کی اصطلاح استعمال کرتے تھے۔ طبقۂ اشرافیہ ان پیشہ ور عورتوں کے کوٹھوں پر بلا تکلف آمد ورفت رکھتے تھے۔ امرا اور رؤسا ان کے یہاں جانے سے گریز کرتے تھے۔ یہاں زیادہ تر متوسط طبقہ اور نچلے طبقہ کے افراد ہی ربط وضبط رکھتے تھے۔ ان پیشہ ور عورتوں میں کچھ بہت اچھی فنکار تھیں، انھیں رقص وسرود پر خاصہ کمال حاصل تھا اور کچھ اپنے حسن وجمال کے لیے کافی مقبول تھیں۔ دلالوں کی وساطت سے جب ان کی مقبولیت بڑھتی تو امرا اور رؤسا کے یہاں ان کی رسائی بھی ممکن ہو جاتی۔ امرا ان کے یہاں تشریف لانا معیوب سمجھتے تھے۔ یہ دلالوں کے ذریعے اپنے ٹھکانوں پر ہی ان رنڈیوں کو بلانے پر ترجیح دیتے تھے۔ اس وقت اچھی رنڈیوں کے یہاں شب باشی کی قیمت دس روپے سے قطعی کم نہیں ہوتی تھی۔

ڈیرے دار طوائفیں انتہائی مہذب اور بلند کردار تھیں۔ یہ تعلیم یافتہ ہونے کے ساتھ ساتھ

حسن واخلاق میں نادر و یکتا تھیں۔ معاشرت میں انھیں انتہائی بلند مقام حاصل تھا۔ آداب نشست و برخواست اور طرز گفتگو کے اعلا معیار انھیں سے وابستہ تھے۔ نتیجتاً طوائفوں کے بالا خانوں کو تربیت گاہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اعلا طبقہ کے نوجوان اور بزرگ ایک ساتھ ہی ان طوائفوں کے یہاں تشریف رکھتے تھے اور اسے معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ طوائفوں کی قدر اتنی بڑھ گئی تھی کہ شہزادگان بھی تعلیم وتربیت کے لئے ان کے بالا خانوں پر تشریف لانے لگے۔ یہ طوائفیں بہت پڑھی لکھی اور مالدار ہوتی تھیں۔ ان کا پیشہ ان کے لئے مجبوری نہیں تھی بلکہ اعلا رتبہ حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا۔ ان طوائفوں میں بعض رقص وموسیقی میں مہارت رکھتی تھیں، یہ انتہائی شائستہ اور تہذیب واخلاق کی ملکہ تھیں۔ امرا رؤسا کے یہاں ان کا اثر ورسوخ کافی تھا۔ انھیں محل سراؤں میں رسائی حاصل تھی، یہ بیگمات کو بھی اپنے آداب واطوار اور رقص وسرود سے متاثر کرتی تھیں۔ یہ ہرکس وناکس سے جنسی تعلقات قائم نہیں کرتی تھیں بلکہ ایک رئیس یا زیادہ سے زیادہ دو تین رئیسوں کی ملازمت کرکے اپنی پوری زندگی گزار دیتی تھیں۔ دور شاہی پر زوال آیا تو اس کا براہ راست اثر ڈیرے دار طوائفوں پر ہی پڑا۔ کیونکہ ان کے بیشتر قدردان طبقۂ اعلیٰ سے جڑے ہوئے تھے۔ زوال پذیر معاشرے میں ان کے قدردانوں کی کمی آئی اور انتزاع سلطنت کے بعد ان کا کوئی پرسان حال نہیں بچا اور دیکھتے ہی دیکھتے تہذیب کا ایک اہم حصہ نیست ونابود ہوگیا۔ بہرحال لکھنؤ کی معاشرت پر طوائفوں کا گہرا اثر تھا بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ پورے معاشرے میں اوپر سے نیچے تک ہر شخص کے اعصاب پر عورت کا غلبہ تھا۔ طوائفیں اگر مردوں کے دلوں پر حکمرانی کرتیں تو ڈومنیاں بیگمات کو رندی اور بوالہوسی پر مائل کرتیں۔ بیگمات دیگر پیشہ وروں (ڈھاری، بھانڈ، طائفہ اور نقال) سے کافی متاثر تھیں اور ان سے شدید رغبت رکھتی تھیں۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''لکھنؤ کی سوسائٹی پر ان سب لوگوں (ڈھاری، بھانڈ اور نقالی)
> سے زیادہ اثر ڈومنیوں کا پڑ گیا تھا۔ تمام قصبات اور کل شہروں میں شادیوں میں
> گانے والی میراثن مدت ہائے دراز سے ہوتی آئی ہیں۔ جن کی وضع ڈفالیوں کی
> طرح ہمیشہ یکساں رہی ہے مگر ڈومنیوں نے لکھنؤ میں عجب طرح کی نمایاں ترقی

> کی۔ ڈھول کو چھوڑ کے انہوں نے رنڈیوں اور مردانے طائفوں کی طرح طبلہ سارنگی اور مجیرے اختیار کیے۔ صرف گانے کی حد سے ترقی کر کے ناچنا شروع کر دیا اور اس پر کفالت نہ کی بلکہ بھانڈوں کی طرح زنانی محفلوں میں نقلیں بھی کرنے لگیں۔ شادی کی تمام رسموں کا سب سے بڑا عنصر بن گئیں اور دولتمند گھرانوں کی بیگموں کو ایسا گرویدہ کر لیا کہ کوئی محفل اور کوئی ڈیوڑھی نہ تھی جس میں ڈومنیوں کا کوئی طائفہ نوکر نہ ہوں۔ زنانی محفلوں میں ان کی شوخیاں اور جدت طرازیاں ایسی دلفریب ہوتی تھیں کہ مردوں کو اکثر تمنا رہتی تھی کہ کسی طرح ڈومنیوں کا مجرا دیکھنے کا موقع ملے۔‘‘ [۱۸]

لکھنؤ میں مرد اور عورت دونوں زیورات کا شوق رکھتے تھے۔ اگر چہ مردوں کے یہاں اس کا چلن کم تھا۔ مرد زیادہ تر ہاتھ اور پیر کی انگلیوں میں چھلے استعمال کرتے تھے۔ رؤسا اور عمائدین کے یہاں چاندی کے جو ظروف استعمال ہوتے تھے ان میں چاندی کے اگالدان، طشت، گلاس، تشتریاں، وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان کے کمروں میں جو تصویریں آراستہ رہتیں ان کے فریم چاندی کے ہوتے تھے۔ بعض عمائدین کے یہاں چاندی کا چوکھٹا، حقوں کی نہال، کنکوابازی کے لیے بنی چرخیوں پر چاندی کے پتر لگے ہوتے تھے۔ امام باڑوں میں چاندی اور سونے کے علم رکھنے کا چلن تھا۔ پیروں میں استعمال کیے جانے والے زیورات میں چھلے، بچھیا، چھاگل، کڑے، لچھے، جھانجھ، بیڑیاں، توڑے، پازیب، پری جھپک، جھانوریاں، چاند تارے اور رام جھول وغیرہ اہم تھے۔ سر و گردن کی زیبائش کے لیے سنگار پٹی، چھپکا، ٹیکا، مینا، جھومر، طوق، گلوبند، چاند، ہنسلی، تختیاں، ڈھولنا، جگنو، چمپا کلی، تلسی مالا، مٹر مالا اور چند ہار کا استعمال ہوتا تھا۔ کان کے زیورات میں پتے بالیاں، بجلیاں، اتراج، انتیاں، کرن پھول، بندے اور گوشوارے استعمال ہوتے تھے۔ ناک کے لیے کیل، نتھنی اور نتھ کا استعمال ہوتا تھا۔ انگلیوں، پنڈلیوں، کلائیوں، بازوؤں اور کمر کو بھی زیورات سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ کلائیوں میں چوڑیاں، کڑے، کنگن، جہانگیریاں، پڑیاں، پہونچیاں، دست بند، شوق بند، سمرنیں، جوہے دیتاں اور گجرے پہننے کا چلن تھا۔ علاوہ ازیں بازوؤں میں جوشن، نو نگے، نورتن،

مٹھیاں اور ریکہ پہنے جاتے تھے۔

دہلی کی تہذیب و ثقافت کا معیار لال قلعہ تھا۔ دہلی کے عوام لال قلعے کی تہذیبی و ثقافتی روایات سے بے حد متاثر تھے۔ جامع مسجد شہر کا وہ ثقافتی مرکز تھا جس نے اہل دہلی اور قلعہ کے درمیان ربط و ضبط قائم کیا۔ اسے ایک عبادت گاہ سے زیادہ عوامی ادارے کی حیثیت حاصل تھی۔ جامع مسجد کے تقدس اور عظمت کا سب سے بڑا نشان یہ ہے کہ اس نے جمہوری اقدار کا پرچم بلند رکھا۔ اس زمانے میں جو شخص جامع مسجد سے جتنا قریب ہوتا تھا وہ اتنا ہی مہذب، شائستہ اور قدر شناس سمجھا جاتا تھا۔ بقول سید ضمیر حسن:

> ''شاہ جہاں آباد جس کا نام رفتہ رفتہ جہان آباد ہوا اور پھر اپنے قدیم نام دہلی یا دہلو کی مناسبت سے دلّی کہلایا، ایک عظیم تاریخی ارتقا کی یادگار اور ایک گراں بہا تہذیبی ورثے کا نشان ذی شان تھا۔ اس کے پرشکوہ گنبد، پرعظمت مینار، شاندار مسجدیں، خوب صورت مندر، گہدار حویلیاں، پررونق بازار، اوراق مصور کی مانند گلی کوچے، علم و فن کی روایتوں کے امین مدرسے اور پرتقدس خانقاہیں، اس تمدنی مزاج اور تہذیبی روایت کا عکس پیش کرتے تھے جس نے اس کی محراب زندگی کو قوس قزح کی مانند رنگارنگ بنادیا تھا۔''[19]

دہلوی سماج میں تیراکی کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا زبردست اہتمام ہوتا تھا۔ صبح سے ہی قلعے کے سامنے لوگ یکجا ہونا شروع ہو جاتے تھے۔ آٹھ بجے تک پورا شہر خالی ہو جاتا تھا اور جمنا کے کنارے ایک میلہ سا لگ جاتا تھا۔ پنواڑیوں، گاچھیوں، بساطیوں، سوداگروں غرض ہر قسم کے دوکاندار اپنی دوکانیں سجادیا کرتے تھے جس سے ایک میلہ سا لگ جایا کرتا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان میلوں ٹھیلوں کو دہلوی تہذیب و ثقافت میں بے حد اہمیت حاصل تھی۔ یہاں روزانہ کوئی نہ کوئی میلہ ضرور لگا رہتا تھا۔ علاوہ ازیں مذہبی رسوم، موسمی تہواروں، شادی اور غمی کی تقریبات کو بہانہ بنا کر روزانہ کوئی نہ کوئی محفل سجائی جاتی تھی۔ رمضان، عید شب برات، محرم آخری چہار شنبہ، بارہ وفات، گیارہویں شریف، خواجہ صاحب کی چھڑیاں، رجب کے کونڈے، بسنت، دسہرہ، دیوالی،

ہولی، پنکھوں کا میلہ، اور نوچندی جمعرات وغیرہ بڑے زور وشور کے ساتھ منایا جاتا تھا۔ سیر گل فروشاں یعنی ''پھول والوں کی سیر'' تو دہلی والوں کا ایک اہم سماجی حصہ تھا۔ اس کے متعلق فیض احمد دہلوی لکھتے ہیں:

''جس زمانے میں مرزا جہانگیر اکبر شاہ کے چاہیتے بیٹے نظر بند ہو کے الہ آباد بھیجے گئے تھے تو نواب ممتاز محل ان کی والدہ نے یہ منت مانی تھی کہ مرزا جہانگیر چھٹ کر آئیں گے تو حضرت خواجہ صاحب کے مزار پر پھولوں کا چھپر کھٹ اور غلاف بڑی دھوم دھام سے چڑھاؤں گی۔ جب مرزا جہانگیر چھٹ کر آئے تو ان کی والدہ نے اپنی منت پوری کی۔ غلاف اور پھولوں کا چھپر کھٹ میں پھول والوں نے اپنا ایجاد ایک پنکھا بھی بنا کر لٹکا دیا تھا۔ حضرت خواجہ صاحب کے مزار پر چڑھایا اور بہت سا کھانا دانہ فقیروں کو لٹایا اور شہر کی خلقت جمع ہوگئی۔ گویا ایک بڑا بھاری میلہ ہوگیا۔ اکبر شاہ بادشاہ کو یہ میلہ بہت پسند آیا۔ ہر برس ساون کے مہینے میں مقرر کر دیا۔ دوسو روپے پھول والوں کو پنکھے کی تیاری اور انعام کے جیب خاص سے ملتے تھے اور ہر برس یہ میلہ ہوتا تھا بلکہ اب بھی ہوتا ہے۔''[۲۰]

دلچسپ بات یہ کہ دہلی کے میلے ٹھیلوں میں بادشاہ سلامت بہ نفس نفیس شریک ہوتے تھے۔ حفظ مراتب کا خیال رکھنے کے باوجود کسی قسم کی دوری کو روا نہیں رکھا جاتا تھا۔ بقول سید ضمیر حسن دہلوی:

''ان دنوں بادشاہ سلامت بہ نفس نفیس رعایا کے ساتھ میلوں ٹھیلوں میں شریک ہوتے تھے۔ قلعے سے شہر کے نچلے طبقے تک ایک برادری تھی ایک خاندان تھا۔ یوں حفظ مراتب کا خیال تو ضرور رکھا جاتا مگر ایک دوسرے میں کسی قسم کی دوری اور فاصلہ نہ تھا۔ اپنے انداز پر ایک ایسا گھی شکر معاشرہ بنایا گیا تھا جس میں چھوٹوں کو اپنے چھٹپن کا کوئی احساس نہ تھا اور بڑے ان کے ساتھ شفقت سے پیش آتے تھے۔ غریبی امیری تو ضرور تھی اور ان دنوں بھی کچھ لوگ

تنگی ترشی سے گزر کرتے تھے مگر بھائی چارے اور باہمی میل جول سے ان کی
زندگی میں بھی مسرت ایک لہر دوڑ جاتی تھی۔''۲۱

جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ دہلوی سماج میں مذہبی اور موسمی تہواروں کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔اس دن لوگ قسم قسم کے حلوے بناتے اور اپنے ساتھ دوسروں کو بھی کھلاتے۔دلچسپ بات یہ ہے کہ اس طرح کے تیوہاروں کی اس قدر اہمیت تھی کہ جو شخص غریبوں کو ایک مٹھی چاول دینے کا بھی روادار نہیں ہوتا وہ تیوہاروں کے مواقع پر نذر و نیاز کے نام پر اچھے اچھے کھانے پکواتا تھا۔علاوہ ازیں مہمان نوازی میں بھی دہلی کے عوام اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔عالم یہ تھا کہ یہاں کے عوام مہمانوں کا دل رکھنے کے لیے حاتم کو بھی شرم دلا دیتے تھے۔بقول مشیر الحق:

''مہمانداری ہندوستانی سماج کا ایک بنیادی وصف ہے۔اور جس دلی کی ہم بات کر رہے ہیں وہ تو ایسے لوگوں سے بھری ہوئی تھی جو مہمانداری کرنے کے بہانے ڈھونڈتے تھے۔اشرف صبوحی نے 'دلی کی عجیب و غریب ہستیاں' میں ایک میاں ٹٹرو کا کردار پیش کیا ہے جو حد درجہ غریب ہونے کے باوجود مہمان کا دل رکھنے میں حاتم کو بھی شرم دلا سکتے تھے۔حاتم نے بڑی سخاوت دکھائی تو مہمانوں کے لیے اپنے اونٹ ذبح کر ڈالے، لیکن میاں ٹٹرو کے کلبۂ احزاں میں جب ان کے ایک منھ بولے تھانیدار دوست بھری برسات میں مہمان بن کر وارد ہوئے اور انھوں نے میاں ٹٹرو کی خصوصی ماش کی کھچڑی کی پتیلی کو انگیٹھی پر چڑھے دیکھ کر اس کی تعریف کی تو میاں ٹٹرو نے کھچڑی کی پوری ہانڈی تھانیدار صاحب کے حوالے کردی کہ آپ یہاں اکیلے کیا کھچڑی کھائیں گے۔اسے اپنے ساتھ گھر لے جائیں تاکہ بھابھی اور بچے بھی اسے چکھ سکیں۔دلچسپ بات یہ ہے کہ اسی کھچڑی سے میاں ٹٹرو اپنا دو دن کا فاقہ توڑنے والے تھے۔''۲۲

دلی میں طوائفوں کے کوٹھے بھی تھے اور خانقاہیں بھی لیکن دلی والوں کے ذہن میں عیش و عشرت اور رنگ رلیوں کو زندگی کا مقصد نہیں بنایا۔یہی وجہ ہے کہ یہاں کی طوائفیں بے حد شائستہ اور

سنجیدہ ہوا کرتی تھیں اور ان طوائفوں کے یہاں پھکڑ بازی یا کسی طرح کا اوچھا پن نہیں پایا جاتا تھا۔ یہاں جانے پہچانے شرفا جاتے اور یہ شرفا باقاعدہ اپنے بچوں کو ان سے شائستگی سیکھنے کے لیے بھیجتے تھے۔ بقول سید ضمیر حسن دہلوی:

> ''دلی کی طوائفوں کا حال بھی سن لیجیے۔ ایرے غیرے نتھو خیرے ان کی دہلیز پر قدم نہیں رکھ سکتے تھے۔ صرف جانے پہچانے شرفاء ان کے ہاں جایا کرتے تھے۔ گھنٹہ دو گھنٹے بیٹھے، شائستہ گفتگو ہوئی، شعر و شاعری، بولی ٹھولی، ہنسی مذاق سے جی بہلایا گیا۔ خیال، ٹھمری، دادرا، غزل گائی جاتی تھی۔ ڈیرے دارنیوں میں شرفا کے گھروں کا ماحول ہوتا تھا کوئی بے ہودگی، کوئی بدتمیزی روا نہیں رکھی جاتی تھی۔ جبھی تو دلی کے اگلے شرفا اپنے بچوں کو تمیز اور شائستگی سیکھنے کے لیے ان طوائفوں کے ہاں بھیجا کرتے تھے۔'' [۲۴]

اسی طرح کے بہت سے سماجی معیارات کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو لکھنؤ اور دہلی میں رائج تھے جو ہندستان کے سماجی نظام میں اپنی ایک الگ ہی شناخت قائم ہوئے تھے اور کم از کم پورے شمالی ہندستان میں اسے ایک معیار کا درجہ حاصل تھا۔

انیسویں صدی میں رائج مذکورہ سماجی نظام کے اثرات آج بھی چھوٹے قصبوں اور مواضعات میں دیکھنے کو ملتے ہیں لیکن مغربی تہذیب کی چکاچوند جس نے انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنا رنگ دکھانا شروع کر دیا تھا، آج عروج پر ہے۔ بالخصوص ہندستان کے بڑے شہر لندن اور امریکہ کی تہذیب کو بھی مات دیتے نظر آرہے ہیں۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں جس طرح ہندستان میں مشرقی اور مغربی تہذیب کے مابین کشمکش کا ظہور ہوا، اس کا ذکر بھی بے حد دلچسپ اور اہم ہے کیوں کہ اس کے بغیر انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت کو بخوبی نہیں سمجھا جا سکتا۔ لہٰذا آیئے اس عہد کے سماجی اقدار اور تہذیبی کشمکش پر بھی روشنی ڈالتے چلیں۔

(ب) سماجی اقدار اور انیسویں صدی میں تہذیبی کشمکش

ہندستان نے اٹھارہویں صدی میں جوں ہی قدم رکھا روحانی طاقت اور سرگرمیٔ عمل کا زور گھٹنے لگا تھا۔ رفتہ رفتہ ذہنوں میں سستی اور اخلاق میں گراوٹ کے اثرات نمایاں ہونے لگے تھے۔ انسانی ذہن کی دو آمرانہ قوتوں یعنی بھوک اور جنس نے پورے سماج پر اپنا قبضہ جما لیا تھا۔ ذہنی غلامی نے ہندستانی عوام کو بہت جلد اس بات پر آمادہ کرنا شروع کر دیا تھا کہ وہ دوررس مستقبل کے مقابلے میں حال کی منفعت کو اور اجتماعی مفاد کے بجائے انفرادی مفاد کو ترجیح دے۔ نتیجتاً مشرقی تہذیب پر جمود طاری ہونے لگا تھا۔ مغرب ترقی کی راہوں پر گامزن تھا جس کا اصل راز انسان کے ذہنی افق کی توسیع، قرون وسطیٰ کی کلیسائیت سے دماغوں کی آزادی، جاگیردارانہ نظام کی پابندیوں سے سماج کی نجات اور نئی سائنس اور نئی صنعتی تکنیک کے انکشاف میں پوشیدہ تھا۔ یہ وہ پس منظر ہے جس سے انیسویں صدی کا ہندستانی سماج انگریزوں کے تسلط کے بعد آگاہ ہونے لگا تھا۔ چناں چہ فطرت کی طاقتوں پر قابو حاصل کر کے انھیں انسانی ترقی کے لیے استعمال کرنے پر زور دینے کی خواہش اب ہندستانی عوام میں بھی جاگنے لگی تھی۔ قبائلی اور موروثی حد بندیوں کو ختم کیا جانے لگا اور چھوٹے و تنگ گھروندوں کو توڑا جانے لگا تھا۔ افراد میں خود اعتمادی، خود اختیاری، خود ہدایتی، تنقید اور استدلال کی صلاحیتیں ابھرنے لگی تھیں۔ انیسویں صدی میں خاص طور سے ۱۸۵۷ء کے بعد مذکورہ خصوصیتوں نے مزید پختگی حاصل کر لی تھی۔ بدلے ہوئے حالات میں ان خصوصیتوں سے جہاں بہت سے فائدے ہوئے، وہیں اس کے بہت سے نقصانات بھی سامنے آنے لگے تھے۔ مثلاً اب انسان اپنے باطن پر نظر ڈالنے، اپنی ذات کے مرکز کو ڈھونڈنے اور اصل حقیقت کو تلاش کرنے اور پہچاننے کی عادت کو چھوڑنے لگا تھا۔ اب انسان جستجو کی اس راہ سے دور ہونے لگا تھا جس کی انتہا خودشناسی اور لازوال مسرت ہے۔ مشرق نے جس چیز کو نظر انداز کیا، مغرب نے اس کی طلب میں بڑے جوش و خروش، ذوق و شوق اور کامیابی کا اظہار کیا اور مشرق کو اپنی ذہنی قوت سے مرعوب کرنا

شروع کر دیا تھا۔ان حالات میں ہندستان کی تہذیبی زندگی بے حد متاثر ہوئی اور ایک خاص قسم کی تہذیبی کشمکش کا آغاز ہوا۔

مذکورہ جدید مغربی افکار ونظریات جس طرح سے ہندستان میں اپنے بال و پر جمار ہے تھے اس کے باعث ہندستان اگر چہ حقیقت اور عقلیت پسندی کی جانب گامزن ہوا لیکن اس کے ساتھ ہی ہندستان کے ایک طبقے میں اس کے خلاف آوازیں بھی بلند ہونے لگی تھیں۔اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ انگریزوں کی مداخلت مسلمانوں کے برخلاف تند، سخت گیراور تباہ کن ثابت ہوئی تھی۔انھوں نے حاکم اور محکوم کے درمیان زبردست فاصلہ قائم کیا، ملک میں ہمیشہ اغیار کی طرح رہے۔چناں چہ ان کے اثر واقتدار کا ردعمل ہندستانیوں پر مختلف انداز میں ہوا۔کچھ نے اس نئے خداوند کے آگے اطاعت اور فرماں برداری کا زانوں ٹیک دیا اور ان کی ہر ادا کی نقالی کرنے اور اپنے آپ کو اپنے آقاؤں کے سانچے میں ڈھالنا شروع کر دیا تو کچھ کے پاؤں زمین پر جمے ہوئے تھے اور انھوں نے مغرب کی برتری کے مغرورانہ دعووں کو ماننے سے انکار کر دیا تھا۔دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ طبقہ ہر اس چیز سے چمٹا رہنا چاہتا تھا جو اس کی اپنی تھی، خواہ وہ اچھی ہو یا بری۔ان کی رجعت پرستی کا عالم یہ تھا کہ تبدیلی اور تغیر کو ملعون و مردود سمجھتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ماضی کو پھر سے زندہ کرنے لیے وہ آزادی کے شدید خواہاں تھے۔مثلاً عبدالحلیم شرر، اکبر الہ آبادی اور دیگر۔کچھ ایسے بھی لوگ تھے جنھوں نے اعتدال کی راہ اختیار کی اور مشرق و مغرب کے صحت مند سماجی اقدار کو ہندستانی تہذیب کا حصہ بنانا چاہتے تھے، مثلاً سرسید احمد خاں، حالی اور دیگر۔ان تمام کے باوجود اس حقیقت سے قطعی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انیسویں صدی کا ہندستانی سماج مشرق سے مغرب کی طرف بڑی تیزی سے قدم بڑھا رہا تھا۔فورٹ ولیم کالج سے لے کر دہلی کالج اور دہلی کالج سے ایم۔اے۔او کالج تک کا سفر بتاتا ہے کہ ہندستانی سماج ایک نئے اور ترقی پسند سماج کی جانب رواں دواں تھا۔ذات پات سے اوپر اٹھ کر سوچنے کا سلسلہ شروع ہوا۔سائنسی فکر، ٹیکنالوجی اور نئے فلسفے کی وسعت نظری سے ہندستانی معاشرہ اب جدید معاشرہ کہلانے کو بے تاب تھا۔ہندستانی سماج میں اب تحقیقی رویہ، تنقیدی شعور،

رہن سہن کے نئے آداب واطوار پیدا ہونے لگے تھے۔ ریل، ڈاک اور تار نے انیسویں صدی کے اخیر میں حیرت انگیز انقلاب برپا کردیا تھا۔ پریس قائم ہوئے، خبررسانی کے نئے نئے ذرائع پیدا ہوئے۔ نئے ہسپتال، نئے اسکول اور نئے کالج کا قیام عمل میں آیا۔ علاوہ ازیں نئے ٹریننگ سینٹر، نئی رہائش گاہ اور عوامی ضروریات کے مطابق نئی عمارتیں تعمیر کی گئیں۔ اگرچہ یہ تمام چیزیں انگریزوں نے اپنی ضروریات کے لیے قائم کیں لیکن اس کا فائدہ ہندستانی عوام کو بھی ملنے لگا تھا۔ مذکورہ چیزیں ہندستانی سماج کو مالا مال کرنے میں بے حد مددگار ثابت ہوئیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ تنویر احمد علوی لکھتے ہیں:

> ''مغربی قوموں نے اپنی مصلحتوں سیاسی جعل سازیوں اور چال بازیوں کے وسیلے سے ہم سے بہت کچھ لیا۔ چھینا اور اپنے ملک لے گئے تاریخ کے اس عمل سے انکار نہیں کیا جاسکتا مگر اس پورے عمل اور ردعمل کو دیکھنے کی بھی ضرورت ہے اور پرکھنے کی بھی۔ انھوں نے ہمیں بدلی ہوئی شکل میں بہت کچھ دیا بھی ہے اور ہم آج تک ان سے لے رہے ہیں۔'' [۲۴]

جیسا کہ اوپر مذکور ہے کہ انگریزوں نے حکومت چوں کہ مسلمانوں سے چھینی تھی۔ لہٰذا اس زمانے میں مسلمانوں کا اعلیٰ طبقہ انگریزوں کے خلاف عام مسلمانوں میں زہرافشانی کو اپنا ملی اور قومی شعار بنائے ہوئے تھا۔ سرسید اور ان کی اصلاحی تحریک ان کی نظر میں معتوب تھی۔ قوم پرستوں کو یہ خدشہ لاحق ہوگیا تھا کہ مغرب کے رابطہ سے مشرق اپنی انفرادیت کھودے گا اس لیے وہ مشرقی اور مغربی تہذیب کے درمیان کسی قسم کے سمجھوتے کے قائل نہیں تھے۔ یہاں تک کہ مغربی تعلیم کی بھی سخت مخالفت کی گئی۔ انگریزی مدارس کے متعلق ان کا اعتقاد تھا کہ ان میں تعلیم حاصل کرنے والے بچے انسانی جوہر سے نابلد ہوتے ہیں۔ یہ تعلیم محض کلرک پیدا کرتی ہے۔ ان کی نظر میں انگریزی تعلیم کا فروغ انگریزوں کی ایک چال تھی جس کا مقصد ہندستانی بچوں کو ان کی صلاحیت سے محروم کرنا تھا۔ اس کی مخالفت اس لیے بھی کی جانے لگی تھی کیوں کہ ان کی نظر میں اس سے ہندستانی عوام ذہنی طور پر انگریزوں کے غلام ہورہے تھے جو سیاسی غلامی سے بھی خطرناک ہے جس کے اثرات صدیوں تک

دل ودماغ پر چھائے رہیں گے۔

قوم پرست ہندستانی اس بات سے بھی بے حد پریشان تھے کہ مغربی تہذیب کی یلغار سے ان کا ایمان کھوتا جارہا ہے۔ چوں کہ مغربی تہذیب میں بے حیائی اور بے پردگی پائی جاتی تھی، لہٰذا اس کے مضر اثرات سے بھی قوم پرست ہندستانیوں کو تشویش لاحق ہوئی۔ خاص طور پر تعلیم نسواں کو شک کی نگاہ سے دیکھا جارہا تھا اور اس سے معاشرے میں طرح طرح کی اخلاقی بیماریوں کے پیدا ہو جانے کے اندیشے کا اظہار کیا جانے لگا تھا۔ اس زمانے میں اودھ پنچ نے مغربی تہذیب و معاشرت کے خلاف زبردست مورچہ کھول رکھا تھا اور طنز و مزاح کے ذریعے انگریزی تہذیب پر خوب وار کر رہا تھا۔ اس میں اکبر الہ آبادی کی نظمیں بھی شائع ہوتی تھیں جن میں انھوں نے مغربی طرز معاشرت پر خوب طنز کیا ہے۔ اس حوالے سے اکبر الہ آبادی کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیں:

نئی تعلیم سے کیا واسطہ ہے آدمیت کو
جناب ڈارون کو حضرت آدم سے کیا مطلب

ہم ایسی کل کتابیں قابل ضبطی سمجھتے ہیں
جنھیں پڑھ پڑھ کے بچے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

حامدہ چمکی نہ تھی انگلش سے جب بیگانہ تھی
اب ہے شمع انجمن پہلے چراغ خانہ تھی

بے پردہ نظر آئیں جو کل چند بیبیاں
اکبر زمیں میں غیرت قومی سے گڑ گیا
پوچھا جو میں نے آپ کا پردہ وہ کیا ہوا

کہنے لگیں کہ عقل پہ مردوں کے پڑ گیا

اکبر الہ آبادی نے محولہ بالا اشعار میں جو باتیں کہیں ہیں، اس کا وہ زبردست جواز رکھتے تھے۔ اکبر اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ ہندستان میں انگریزوں کی حکمت عملی اس بات پر مبنی تھی کہ جدید سائنسی فکر ہندستان میں آئے ضرور لیکن وہ انگریز کے نوآبادیاتی انتظامی ڈھانچے کی تحسین اور اس میں شرکت یا اس کے ساتھ تعاون کے طور پر آئے۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگریزوں نے اس بات کی پوری کوشش کی کہ دونوں چیزیں (جدید علوم و افکار اور انگریزی سامراج سے خوش عقیدگی) ساتھ ساتھ آئیں۔ انگریزوں کی اس حقیقت کو اس زمانے میں اکبر اور اقبال کے علاوہ شاید ہی کوئی ہوگا جس نے اس قدر زور شور سے نہ صرف محسوس کیا ہو بلکہ اظہار بھی کیا ہو۔ اس زمانے میں ہندستان کا سماجی نظام کس شکست و ریخت سے گزر رہا تھا، اس کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ سید محمود الہ آباد ہائی کورٹ کے جج مقرر ہوئے اور انھیں جب یہ معلوم ہوا کہ انگریز جج اور ہندستانی جج دونوں کے فرائض، اختیارات اور مراعات میں بہت فرق پایا جاتا ہے تو اس عدم مساوات کی شکایت انھوں نے اس بنیاد پر نہیں کی کہ یہ انصاف کے خلاف ہے بلکہ سید محمود نے اپنی شکایت میں یہ ثابت کیا کہ وہ انگریزی تعلیم، انگریزی زبان اور انگریزی بود و باش کے لحاظ سے چوں کہ انگریز ہیں اس لیے انھیں انگریزوں کے برابر اختیارات حاصل ہونے چاہئیں۔ بقول شمس الرحمٰن فاروقی:

> ''جب سید محمود الہ آباد ہائی کورٹ کے جج مقرر ہوئے تو انھیں یہ معلوم کر کے رنج ہوا کہ ہائی کورٹ کے انگریز جج صاحبان کی شرائط ملازمت اور مراعات اور ہندستانی جج صاحبان کی شرائط ملازمت اور مراعات یکساں نہ تھیں۔ دونوں کے فرائض اور اختیارات ایک ہی تھے لیکن انگریز ججوں کو ہر چیز میں ہندستانیوں پر تفوق تھا۔ کچھ مدت بعد سید محمود نے حکومت کے نام ایک محضر تیار کیا جس میں انھوں نے مطالبہ کیا کہ انھیں اور انگریز جج صاحبان کو شرائط ملازمت اور مراعات میں ہر طرح برابر قرار دیا جائے۔ اس مطالبے کی بنیاد انھوں نے اصول مساوات و معدلت کے بجائے اس بات پر رکھی تھی کہ انگریزی

> زبان کے علم، انگریزی تعلیم، انگلستان میں قیام، رکھ رکھاؤ اور طرز بود و باش کے لحاظ سے وہ ہر طرح انگریز تھے۔'' ۲۵

انیسویں صدی کے نصف آخر میں جس طرح سے نئے وسائل درآنے لگے تھے، ان میں ایک مسئلہ پانی کا بھی تھا۔ انگریزوں نے اب کنویں کے پانی کے بجائے پائپ کے ذریعے پانی کا اہتمام شروع کیا، ریل، تار، ڈاک اور دیگر آمدورفت اور ترسیل کے نئے وسائل نے جگہ لینا شروع کیا تو اسے بھی قوم پرست ہندستانیوں نے غلامی کی نشانیوں سے تعبیر کیا۔ ان کا ماننا تھا کہ نام نہاد ترقی اور بہتری کے پردے میں یہ تبدیلیاں ہندستانی طرز معاشرت اور تہذیب کو تباہ کرنے کا کام کر رہی تھیں۔ خاص طور پر وہ معاشرہ جو پانی جیسی چیز کو مفت میں حاصل کرتا ہو یکا یک اسے خرید کر پینا پڑے تو اس کے لیے یہ بہت ہی شرمناک بات ہوگی۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ پانی جیسی چیز کو ہندستانی عوام برسوں سے آزادانہ طور پر اپنی ضرورت کے مطابق کسی بھی وقت حاصل کر سکتے تھے، لیکن اب اس پر ایک نئی طرح کی پابندی عائد کر دی گئی تھی۔ اب پانی لوگوں کی مرضی کا تابع نہ تھا، بلکہ لوگ اس کے تابع تھے۔ اگر پائپ نہ چلے تو لوگ پانی جیسی قدرتی شیے سے محروم ہو سکتے تھے۔ ان حالات میں پانی اب ایک قدرتی وسیلہ نہ رہ کر انسانی مصنوعات کی شکل اختیار کر گیا تھا۔

انگریزوں نے شہروں کو کچھ اس ڈھنگ سے تقسیم کرنا شروع کیا کہ حکمراں طبقہ اور امرا سول لائن میں رہنے لگے اور غربا شہر کے گندے گوشوں میں سمٹ کر رہ گئے۔ اس سے امیر و غریب کے درمیان زبردست خلیج قائم ہوگئی۔ اس زمانے میں اکثر کو اس بات کا بخوبی احساس ہوگیا تھا کہ نیا سماج اور نیا نظام تو آ کر رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ جب سر سید جیسے انگریز دوست نے ۱۸۵۵ء میں آئینِ اکبری کی تصحیح کر کے غالبؔ سے اس پر اپنی رائے ظاہر کرنے کو کہا تو غالبؔ نے تقریظ میں تعریض کا پہلو شامل کر دیا۔ پرانے خیالات اور پرانی طرز زندگی کے خلاف ڈھیر ساری نصیحتیں کر ڈالیں۔ صاف لفظوں میں کہا کہ نئے آئین پر آنکھیں کھولو، انگریزوں کو دیکھو، ان کے طریقۂ کار پر نگاہ ڈالو، نظام چلانا اسی قوم کا حق ہے، کوئی بھی ان سے بہتر ملک داری نہیں کر سکتا۔ ہندستان کو سو طرح کے قانون

دیے۔ دھوئیں سے پانی پر کشتی اور جہاز کو دوڑاتے ہیں۔ مضراب کے بغیر باجے سے نغمے پیدا کرتے ہیں۔ دومنٹ میں سینکڑوں کوس کی بات پہنچا دیتے ہیں۔ آج زمانے میں جو آئینِ چل رہا ہے، اس کے سامنے دوسرے آئینِ پرانی جنتری کی طرح بیکار ہو کر رہ گئے ہیں۔ لہٰذا ایک خاص وقت کے بعد مشرقی اقدار کے حامل ہندستانیوں کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ مشرقی روایات کو کیسے بچایا جائے۔ وہ طبقہ جو مشرقی اقدار اور پرانی روایات کو ترک کر کے مغربی اقدار اور مغربی طرز حکومت کو اپنانے کے لیے مصر تھا، اس کے خلاف اکبر الہ آبادی جیسے لوگوں نے زبردست مورچہ کھڑا کیا اور اپنی تمام تر کوششیں اس بات پر صرف کرنے لگے کہ ملک جدید بنے اور خوب ترقی کرے لیکن مشرقی اقدار کو زک نہ پہنچے، مذہب اور تاریخ کو مسخ نہ کیا جائے، ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نفاق نہ پیدا ہو اور عزت نفس کا احترام کیا جائے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اکبر جیسے لوگ ایک طرف مغربی تہذیب کو شک کی نگاہ سے دیکھ رہے تھے تو دوسری طرف سرسید جیسے لوگ اس کی رحمتوں اور اس کی صحت مند باتوں کو اپنے معاشرے میں لانے کی بات کر رہے تھے۔ دراصل سرسید نے دیکھا کہ ہندستانی سماج قرونِ وسطیٰ کے دھندلکے میں گم ہے جو اصلاح و ترقی کا مخالف اور اوہام پرستی کا شکار ہے چناں چہ انھوں نے ہندستانی عوام کو ان عادتوں کو ترک کرنے کی بات کہی جو سماجی ترقی میں حائل تھیں۔ سائنسی نقطۂ نظر اور خیالات میں آزادی اور وسعت پیدا کرنے کی بات کہی۔ انگریزی تہذیب کے صحت مند عناصر کو اپنانے پر زور دیا جس سے مخالفتوں کا زبردست بازار گرم ہو گیا تھا۔ اس ضمن میں خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے:

> ''جب سید احمد نے لوگوں سے مغرب کے طرزِ فکر اور رسم و رواج کو اپنانے کے لیے کہا تو ان کی سخت مخالفت ہوئی۔ انگریزوں کو نجس سمجھ کر انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ چناں چہ مسلمان انگریزوں کے ساتھ کھانا کھانے سے بھی پرہیز کرتے تھے۔ سید احمد نے سب سے پہلے اس کی شروعات کی اور ان کے ساتھ کھانا کھانے لگے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک رسالہ ''احکام طعام اہل کتاب'' بھی لکھا تا کہ مسلمان انگریزوں کے ساتھ کھانے

پینے میں تال میل کریں۔''۲۶

اس زمانے میں تمام مخالفتوں کے باوجود سرسید نے انگریزی تعلیم بشمول تعلیم نسواں اور جدید علوم وفنون پر خصوصی توجہ دی۔ ان تمام مذہبی اعتقادات اور دوسرے توہمات سے انھوں نے کنارہ کشی اختیار کرنے کی بات کہی جو معاشرے کی ترقی میں حائل تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ مذہب کو سائنسی اور عقلی دلائل پر پرکھنا شروع کردیا تھا جس کا خوب مذاق اڑایا گیا۔ بہرحال انیسویں صدی کے نصف آخر میں سرسید نے جن سماجی اقدار یا تہذیبی معیارات پر زور دیا اس کا اثر اگرچہ اسی زمانے نمایاں ہونے لگا تھا لیکن بیسویں صدی میں اس کے اثرات زیادہ واضح ہوئے اور ملک ترقی پسندی کی جانب رواں دواں ہوا۔ بقول تاراچند:

''سید احمد خاں کی شخصیت انیسویں صدی کے وسط میں ہندستان کے افق پر اس وقت نمودار ہوئی جب کہ ہندستان سنہ ستاون کی جنگ آزادی کے زخموں سے چور تھا۔ انھوں نے ہندستانی سماج کے ایک بڑے گروہ یعنی مسلمانوں کو روایت پرستی اور کورانہ تقلید کی دلدل سے نکالنے کا خواب دیکھا تھا۔ سید احمد خاں کی خواہش تھی کہ سائنس اور آزاد خیالی کی تازہ ہوائیں مسلمانوں تک پہنچیں اور ان کی اندر زندگی کی نئی روح پھونکیں اور اس طرح جدیدیت سے بہرہ مند خوداعتمادی کی طاقت سے سرشار مسلمان اپنے آپ کو ہندستان کے رنگارنگ سماج اور مخلوط تہذیب میں اہم حصہ لینے کا اہل بنیں۔''۲۷

یہی وجہ ہے کہ اکبر الہ آبادی جیسے لوگوں نے بھی بعد میں سرسید کے اس قدم کو احترام کی نگاہ سے دیکھا اور کہا۔

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سید کام کرتا تھا
نہ بھولو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں

حقیقت یہ ہے کہ معاشرے میں جب بھی کوئی نئی چیز آتی ہے تو اسے لوگ پہلے پہل شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ بعد میں وہی چیزیں سماج میں رائج ہوجاتی ہیں اور بہت سے وہ افراد جو اس کی

مخالفت کرتے ہوتے ہیں، رفتہ رفتہ اسے قبول کرنے لگتے ہیں۔ یہی کچھ انیسویں صدی کے نصف آخر میں ہوا۔ رائج سماج میں جب مغربی معاشرت کا عمل دخل ہوا تو اس کا ردعمل ہوا اور تمام کشمکش کے باوجود اسی تہذیب کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا جو حکمراں طبقے کی تھی۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں لکھے گئے اردو ناولوں میں ہندستان کی مذکورہ تہذیب کو بے حد پر اثر انداز میں پیش کیا گیا ہے جس کا مطالعہ بے حد دلچسپ اور اہمیت کا حامل ہے۔ چناں چہ اس کی تفصیل اگلے باب میں آیا چاہتی ہے۔

☆☆☆

حواشی

1- Encyclopaedia of Britanica, Vol: 12, 1964,

۲۔ عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۰۸ء، ص۔ ۱۳

3- Nirmal Kumar Bose, Cultural Anthropology, Asia Publishing House Bombay, 1961, p-305

۴۔ مجنوں گورکھ پوری، ادب اور زندگی، اردو گھر، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء، ص۔ ۴۵

۵۔ سجاد ظہیر، روشنائی، سیما پبلی کیشنز، دہلی، ۱۹۸۸، ص۔ ۱۷

۶۔ نگینہ جبیں، اردو ناول کا سماجی اور سیاسی مطالعہ، الہ آباد، ۲۰۰۲ء، ص۔ ۱۳

۷۔ بحوالہ نگینہ جبیں، اردو ناول کا سماجی اور سیاسی مطالعہ، ص۔ ۱۲

۸۔ شاہد احمد دہلوی، ہندستانی موسیقی اور مسلمان، مشمولہ: ہندستانی موسیقی، مرتبہ: مفتی فخر الاسلام، ادارہ انیس اردو، الہ آباد، ص۔ ۱۲۳

۹۔ بحوالہ عبد الباری۔ لکھنؤ کے شعر و ادب کا معاشرتی و ثقافتی پس منظر، ص۔ ۹۴

۱۰۔ مرزا جعفر حسین، قدیم لکھنؤ کی آخری بہار، ص۔ ۲۱۳

۱۲۔ پینٹر رضا، مشمولہ: ذہن جدید (دہلی)، جلد: ۱۲، شمارہ: ۲۳ (ستمبر ۲۰۰۱ء تا فروری ۲۰۰۲ء)، ص۔ ۱۷۲

۱۳۔ عرش ملسیانی، ہم ایک ہیں، پبلی کیشن ڈویژن، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء، ص۔ ۱۴۵

۱۴۔ کشن پرشاد کول، ادبی اور قومی تذکرے، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۵۱ء، ۱۰۹، ۱۱۰

۱۵۔ عبد الحلیم شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص۔ ۲۶۹، ۲۷۰

۱۶۔ مرزا جعفر حسین، قدیم لکھنؤ کی آخری بہار، ص۔ ۱۴۰

۱۷۔ بحوالہ شیخ تصدق حسین، بیگمات اودھ، ص۔ ۶۸

۱۸۔ عبد الحلیم شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص۔ ۲۰۸

۱۹۔سید ضمیر حسن دہلوی،مقدمہ،مشمولہ:دلی کا آخری دیدار،اردو اکادمی دہلی،۱۹۸۶ء،ص۔۹
۲۰۔فیض احمد دہلوی، پھول والوں کی سیر، مشمولہ:مرحوم دلی کی ایک جھلک، مرتبہ:شمیم احمد،ادارہ ادبیات دلی،دہلی،ب ت،ص۔۴۳،۴۴
۲۱۔سید ضمیر حسن دہلوی،مقدمہ،مشمولہ:دلی کی آخری بہار(مرتبہ:ضمیر حسن دہلوی)،اردو اکادمی دہلی، ۲۰۰۳ء،ص۔۲۱،۲۲
۲۲۔مشیر الحق،دلی:رسم ورواج کی دلی،مشمولہ:ایوان اردو(دہلی)،جلد:۳،شمارہ:۵(ستمبر۱۹۸۹ء)، ص۔۷
۲۳۔سید ضمیر حسن دہلوی،مقدمہ،مشمولہ:دلی کی آخری بہار،مرتبہ:ضمیر حسن دہلوی،اردو اکادمی دہلی، ۲۰۰۳ء،ص۔۲۱
۲۴۔ڈاکٹر تنویر احمد علوی،جنوب مغربی ایشیا میں ہمارا تہذیبی ورثہ،شاہد پبلی کیشنز دریا گنج دہلی،۲۰۰۰ء، ص۔۲۱۵
۲۵۔شمس الرحمٰن فاروقی،اکبر الہ آبادی:نئی تہذیبی سیاست اور بدلتے ہوئے اقدار،مشمولہ:شب خون(الہ آباد)،شمارہ:۲۵۸(جولائی۲۰۰۲ء)،ص۔۳۱
۲۶۔خلیق احمد نظامی،سید احمد خاں،مترجم:اصغر عباس،پبلی کیشن ڈویژن،نئی دہلی،۱۹۷۱ء، ص۔۹۹،۱۰۰
۲۷۔ڈاکٹر تاراچند،ہندستانی کلچر کا ارتقا،شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی،۱۹۶۷ء،ص۔۵۹

☆☆☆

دوسرا باب

انیسویں صدی کی اصلاحی تحریکات اور اردو ادب پر ان کے اثرات

(الف) اصلاحی تحریکات کی نوعیت اور دائرۂ کار

(ب) تحریکوں کے ادبی اثرات کی نوعیت

اُنیسویں صدی کی اصلاحی تحریکات نے ہندوستانی سماج کے ساتھ ساتھ اردو ادب کو بھی خاصہ متاثر کیا۔ یہ امر مسلّم ہے کہ کوئی بھی فن پارہ خلا میں پروان نہیں چڑھتا اور نہ ہی کوئی فن کار کسی ماورائی دنیا کا پروردہ ہوتا ہے۔فرد کی زندگی سماج کے ذریعے پروان چڑھتی ہےلہٰذا زندگی جینے کے جو بھی نظریےاور رجحانات انفرادی یا اجتماعی قائم ہوتے ہیں اس سے پورا معاشرہ متاثر ہوتا ہے۔ ہماری زندگی اور اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہو رہا ہوتا ہے اس کا ہماری سوچ اور ہمارے کام پر بالواسطہ یا بلاواسطہ ضرور اثر پڑتا ہے۔اگر ہم فرض کر بھی لیں کہ فلاں فن کار تو ہے ہمارے ہی معاشرے اور ہماری ہی تہذیب کا لیکن اس نے اپنے فن میں ایسی ماورائی سوچ کو داخل کیا ہے جسے تصورات کے توتے مینے اڑانے سے ہی تعبیر کر سکتے ہیں لیکن حقیقت حال پر غور کیجیے تو اس کا جواز بھی ہمارے ادب کی سماجیاتی تاریخ میں موجود ہے۔یعنی ایک وقت تھا کہ لوگوں کے پاس فرصت کے اوقات زیادہ تھے زندگی کی مصروفیتیں بہت کم تھیں۔ جی بہلانے کے بہانے نہیں تھے تو قصے کہانیوں میں ان کا جی خوب لگتا تھا اور ان قصے کہانیوں میں بھی جادوئی ٹوپی، اڑن طشتری، جادوئی گھوڑے، جنوں، پریوں، بادشاہوں، شہزادوں اور شہزادیوں کے ذکر سے خوب لطف اندوز ہوتے تھے لیکن جیسے ہی زمانے نے کروٹ لی، سائنسی اور مشینی انقلاب نے ہماری زندگی اور معاشرے کو متاثر کیا تو ایسی کہانیوں اور ایسے واقعات کے کہنے سننے سے جی اوبنے لگا۔ ہماری فطرت زندگی کو اس کے حقیقی رنگ میں دیکھنے کی طرف مائل ہوئی اور انھیں ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت فن کاروں نے بھی اپنے فن اور فکر کو اس نئے زاویے اور نئی مانگ کی طرف موڑ دیا۔مختصراً یہ کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہوتی ہے۔ زندگی میں جیسی

ضرورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں اس کی بھرپائی کے لیے ہماری فکر بھی متلاشی ہوجاتی ہے۔ لہٰذا انیسویں صدی میں سماج کی جن ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت جو اصلاحی تحریکات نمو پذیر ہوئیں اس نے ہماری زندگی کے فکری زاویے کو بدلا اور یہ پیغام دیا کہ ہم ابھی زندگی کے کس موڑ پر ہیں، ہماری اصل منزل کہاں ہے اور اس تک پہنچنے کے لیے ہمیں کون سالائحۂ عمل تیار کرنا ہے۔ ہمارے معاشرے میں اس تبدیلی کا پیش خیمہ ۱۸۵۷ء کو تصور کیا جاتا ہے جہاں برسوں کی انگریزی حکومت کے ظلم و بربریت اور غلامی کی زنجیر سے جکڑے ہندوستان اور ہندوستانی قوم کو نجات دلانے کے لیے جنگ آزادی کی آواز بلند کی گئی۔ انیسویں صدی کی ان اصلاحی تحریکات کی مختلف نوعیتیں تھیں جو مختلف ناموں سے سماج و معاشرے کے مختلف طبقوں اور حلقوں میں مختلف اوقات میں رونما ہوئیں۔ ان تحریکات میں فورٹ ولیم کالج کی تحریک، برہمو سماج کی تحریک، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی، علی گڑھ تحریک، وہابی تحریک اور انجمن پنجاب کی تحریک بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان تحریکات نے ہمارے سماج اور ادب پر ایسے گہرے اثرات مرتب کیے کہ زندگی اور ادب میں ایک انقلاب برپا ہوگیا۔ انیسویں صدی کی ان اصلاحی تحریکات نے اردو ادب کو کن کن سطحوں پر متاثر کیا ان کے احاطے اور تجزیے کے لیے ہم نے اس باب کو دو خانوں میں تقسیم کرکے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اولاً تو یہ کہ ان اصلاحی تحریکات کی نوعیت اور دائرۂ کار کیا تھا اور ثانیاً یہ کہ ان تحریکات کے ادب پر اثرات کی نوعیت کیا تھی۔

(الف) اصلاحی تحریکات کی نوعیت اور دائرۂ کار

فورٹ ولیم کالج:

یہ حقیقت ہے کہ انگریز ہندستان میں تجارت کے لئے آئے تھے لیکن مغلوں کی سیاسی قوت دن بدن کمزور ہوتی جا رہی تھی۔ مغل حکمرانوں کی نااہلی اور سیاسی انتشار کے باعث ہندوستان کی سیاسی فضا انگریزوں کے لیے ہموار ہونے لگی اور انھیں یہ خوشگوار موقع ملا کہ وہ اپنی سلطنت کے دائرہ کار کو بڑھائیں اور جیسے جیسے انگریزوں کا دائرۂ اقتدار وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا تو مقامی آبادی سے تعلقات کی نوعیت متنوع ہوتی گئی۔ چونکہ انگریزوں اور مقامی باشندوں کے درمیان کلچر کے علاوہ زبان ایک بہت بڑی رکاوٹ تھی چناں چہ اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے ملازمین کو ہندوستانی (اردو) سیکھنے کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا تا کہ انتظامی امور آسانی سے انجام دیا جا سکے۔ ۱۷۹۹ء میں ڈاکٹر گل کرسٹ نے اپنے ملازمین کو ہندستانی سکھانے کے لیے سرکاری مدد سے Oriental Semanary کے نام سے ایک درسگاہ قائم کی جسے بعد میں فورٹ ولیم کالج کے نام سے جانا گیا۔ غرض یہ کہ فورٹ ولیم کالج کے قیام کا مقصد ایک ایسا انگریز کار پرداز طبقہ پیدا کرنا تھا جو ہندستانی زبان وادب کے علاوہ ہندستانی رسم ورواج، تاریخ وجغرافیہ اور مذہبی قوانین کی تعلیم حاصل کر لے جو ہندستان میں برطانوی سامراج کو مضبوط و مستحکم بنانے میں کارگر ثابت ہوتا کہ ہندستان کے جن علاقوں میں وہ مامور کیے جائیں وہاں کے لوگوں سے رابطہ قائم کر کے وہاں کا نظم ونسق بہتر طور پر انجام دے سکیں۔ فورٹ ولیم کالج کے قیام کے پس پردہ ایک اور مقصد بھی تھا۔ وہ یہ کہ فارسی زبان جو مغلوں کے غلبے کی نشانی تھی، اس کی حاکمیت کا خاتمہ اور عوام کے دلوں میں انگریزی حکومت کے فلاحی ریاست ہونے کا نقش قایم کرنا، جیسا کہ ڈاکٹر سمیع اللہ کا خیال ہے:

> ''فورٹ ولیم کالج کا ایک اور مقصد فارسی کی حاکمیت کو ختم کرنا اور مسلمانوں کو اسے ثقافتی مرکز سے ہٹانا بھی تھا۔۔۔۔فورٹ ولیم کالج کا ایک اور مقصد

تصنیفات کے ذریعے ہندستانی رعایا کے دلوں پر انگریزی حکومت کی شان و شوکت، فیاضی، علم دوستی اور رعایا پروری کا نقش قائم کرنا بھی تھا۔''[1]

لارڈ ویلیزلی ایسا گورنر جنرل تھا جس نے ہندستان کے زبان و ادب کو سیکھنے پر زور دیا۔ حالاں کہ کمپنی کے ڈائرکٹروں نے فورٹ ولیم کالج کے قیام کی مخالفت کی۔ اس کے باوجود اس تجویز کو لارڈ ویلیزلی نے عملی جامہ پہنایا۔ ۱۷۹۷ء میں لارڈ ویلیزلی کو ہندستان کا گورنر جنرل تقرر کیا گیا تھا۔ اس نے اپنا عہدہ سنبھالتے ہی جن امور کو سرفہرست رکھا ان میں ہندستانی زبان کی تدریس کے لیے ایک جامع منصوبہ بھی تھا۔

فورٹ ولیم کالج کے قیام میں جان گل کرسٹ کا رول بہت ہی اہم تھا۔ گل کرسٹ نے ہندستانی زبان پر کامل عبور حاصل کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے انگریز ملازمین کو ہندستانی سکھانے کے لیے ہندستانی قواعد اور لغت کی کتاب بھی مرتب کی۔ گل کرسٹ نے ہی کالج کے قیام کی تجویز لارڈ ویلیزلی کو سجھائی ہوں گی جس کا اندازہ ڈاکٹر سمیع اللہ کے اس قول سے ہوتا ہے:

''ان سول ملازمین کو پہلے دیسی زبان کی تعلیم دیں تا کہ وہ منشیوں سے ان کی زبان میں بات کر سکیں تو وہ آسانی سے اور کم وقت میں فارسی سیکھ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ انھوں نے یہ پیش کش کی کہ دیسی زبان کی مجوزہ تعلیم کے لیے وہ خود سول ملازمین کو روزانہ درس دیا کریں گے۔''[2]

چناں چہ انہی اغراض و مقاصد کے تحت فورٹ ولیم کالج کا باقاعدہ قیام ۱۸۰۰ء میں ہوا۔ ایک اور دلچسپ بات یہ ہے کہ کالج کا قیام اس دن عمل میں آیا جو ہندستانیوں کی ہزیمت کا سب سے برا دن تھا۔ سقوط میسور کی تاریخ کو ایک یادگار دن بنانے کے لیے کالج کا قیام اسی دن عمل میں لایا گیا۔ بقول عتیق صدیقی:

''ہز لارڈ شپ کے حکم سے خاص طور سے اس دستاویز پر مئی ۱۸۰۰ء کی تاریخ ڈالی گئی جو میسور کے دارالسلطنت سرنگا پٹنم میں برطانوی افواج کی شاندار اور فیصلہ کن فتح کی پہلی تاریخ تھی۔''[3]

کالج میں باقاعدہ تدریس کا سلسلہ ۶ فروری ۱۸۰۱ء کو شروع کر دیا گیا۔ ٹھیک اگلے سال اسی دن فارغ التحصیل طلبا کے لیے پہلا جلسۂ تقسیم انعامات منعقد ہوا۔ فورٹ ولیم کالج کے قیام سے جو فوائد انگریزوں کو حاصل ہوئے اس سے قطع نظر کالج کے بالواسطہ اثرات اردو ادب پر بھی پڑے۔

فورٹ ولیم کالج میں اردو کے علاوہ عربی، فارسی، ہندی اور بنگلہ کی تدریس کے لیے باقاعدہ شعبے قائم کیے گئے تھے لیکن اردو کی تحصیل پر خاص زور دیا گیا تھا۔ ان زبانوں کی تدریس کے لیے ہندستانی مدرس رکھے گئے تھے۔ لیکن شعبے کے سربراہ انگریز ہوا کرتے تھے۔

گل کرسٹ ہندستان میں اپنی قسمت آزمائی کے لیے ۱۷۸۰ میں بمبئی آیا۔ آتے ہی اسے کمپنی میں ملازمت مل گئی۔ اسے مشرقی زبانوں کو سیکھنے میں بڑی دلچسپی تھی۔ خاص طور سے اردو کو سیکھنے کا بڑا شوق تھا۔ اس کے لیے اس نے لکھنؤ اور دہلی کا سفر کیا تا کہ اس زبان کو سیکھ سکے۔ سلیم اختر کے بقول:

> ''اس مقصد کے لیے اس نے دہلی اور لکھنؤ کا سفر کیا۔ یہی نہیں بلکہ کہا جاتا ہے کہ اردو کو اہل زبان کے لہجے اور روزمرہ میں بولنے کے لیے اس نے کوٹ پتلون اتار دی اور ہندستانی لباس اور وضع اختیار کر کے سات برس تک فیض آباد اور غازی پور میں رہائش پذیر رہا۔''[۴]

بہت جلد ہی گل کرسٹ نے نہ صرف یہ کہ اردو زبان سیکھ لی بلکہ اس زبان کی قواعد اور لغت بھی مرتب کر ڈالی۔ اس سے گل کرسٹ کی شناخت مستشرقین میں ہندستانی زبان کے ماہر کے طور پر ہوئی۔ اس طرح ویلیزلی نے انگریز افسروں کو ہندستانی زبان کی تعلیم دینے کی غرض سے سب سے زیادہ گل کرسٹ کی خدمات حاصل کی۔

گل کرسٹ نے اردو کے لیے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ اس نے کالج کے ہندستانی شعبے کے صدر کی حیثیت سے اردو زبان کی تدریس کے ذریعے اردو زبان کو، خاص طور سے اردو نثر کو سادہ اور سلیس اسلوب عطا کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ اس نے اردو کی تدریس کے لیے نصابی کتب

[illegible] مطبع بھی قائم [illegible]

طرح اس نے اردو کتابوں کی اشاعت کا ایک مستقل سلسلہ قائم کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے اردو کتابوں کی اشاعت کے لیے ذاتی طور پر اس کے مصارف بھی برداشت کیے۔ گل کرسٹ فورٹ ولیم کالج سے صرف چار سال تک وابستہ رہا۔ اس کے بعد وہ واپس لندن چلا گیا۔ وہاں جانے کے بعد بھی اس نے اردو زبان کی خدمات کا سلسلہ جاری رکھا اور کتابوں کی ایک خاص تعداد آنے والی نسلوں کے لیے ورثے میں چھوڑ گیا۔ گل کرسٹ کی خدمات میں یہ بھی شامل ہے کہ اس نے اس تھوڑے سے عرصے میں ادیبوں اور نثر نگاروں کی ایک اچھی خاصی تعداد جمع کر دی جو اس کے مقرر کردہ دائرے میں رہ کر ایسی نصابی کتب ترتیب دیں جو اگر یوں کہا جائے کہ یہ کتابیں اردو نثر میں نشاۃ الثانیہ پیدا کرنے کی باعث ہوئیں تو بے جا نہ ہوگا۔

دہلی کالج:

اٹھارہویں کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوئل میں انگریزی اقتدار رفتہ رفتہ ملک کے دوسرے صوبوں تک پہنچ گیا تھا۔ دہلی میں بھی اس کے اثرات نمودار ہو چکے تھے اور یہاں کے باشندوں کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ انگریز دہلی کو بھی اپنے اقتدار میں لے لیں گے۔ انگریزوں کو احساس تھا کہ انہیں اتنی بڑی سلطنت کے نظم ونسق کو چلانے کے لئے مقامی باشندوں کی ضرورت پڑے گی۔ اسی کے تحت دہلی کالج کا قیام ۱۸۲۵ء میں مدرسہ غازی الدین خان میں عمل میں آیا جس کا مقصد ہندستانیوں میں ایک ایسا طبقہ پیدا کیا جا سکے جو مغربی علوم وفنون سے واقف ہو اور یورپی تہذیب و تمدن سے آشنائی پیدا کر کے اس سے قریب ہو سکے اور اس طرح وہ حکومت کے طرفدار بن جائیں۔ کالج کے مقاصد میں مشرقی علم و ادب کا فروغ بھی شامل تھا۔ دوسری طرف بعض عیسائی مبلغین کا خیال تھا اس طرح کے کالج کے قیام سے ہندستان میں عیسائیت کی تبلیغ میں مدد ملے گی، جیسا کہ ڈاکٹر سمیع اللہ کا خیال ہے:

''اس طرح دہلی کالج اور اس عہد کے دوسرے تعلیمی اداروں کے قیام کے دو

مقاصد تھے۔ اولاً ہندستانی درس گاہوں میں انگریزی تعلیم جاری کر کے ہندستانیوں کو عیسائیت کے قریب لانا جیسا کہ عیسائی مبلغوں کے خیالات تھے۔ ثانیاً مشرقی علوم والسنہ کی از سرنو تعلیم و ترقی اور ان زبانوں کے مخطوطات کی طبا عت و اشاعت جیسا کہ کمپنی کے بعض قدیم اوراعلی ملازمین کی سفارشات سے ظا ہر ہوتا ہے۔''۵

یہ مدرسہ ۱۷۹۲ء میں قائم کیا گیا تھا۔مجلس تعلیم عامہ نے دہلی اور مضافات کے تعلیمی حالات دریافت کیےاور یہ تجویز پیش کی کہ جو مدرسے پہلے سے قائم ہیں انھیں از سر نو جدید طرز پر استوار کیے جائیں۔اس مجلس نے دہلی میں بلا تاخیر جدید علوم کے لئے ایک کالج قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ کالج کے قیام کے بعد درس و تدریس کے لیے مولویوں کا تقرر کیا گیا۔اوراس کالج میں جدید علوم کی کتابوں کا ترجمہ مشرقی زبان میں کیا گیا تا کہ طلبا کوان کی مادری زبان میں تعلیم دی جا سکے۔اس طرح مشرقی زبان میں جدید علوم کی کتابیں مہیا کی گئیں۔

۱۸۲۸ء میں دہلی ریزیڈنٹ کی سفارش پر کالج میں انگریزی جماعت کا اضافہ ہوا۔جس سے مقامی لوگوں میں بدگمانی پھیل گئی۔وہ سمجھتے تھے کہ انگریزی تعلیم سے لوگوں کے مذہب میں بگاڑ پیدا ہوگا وہ عیسائی مذہب کی طرف مائل ہوں گے۔حالاں کہ یہ صرف بدگمانی تھی۔بدگمانی مسلمانوں میں زیادہ تھی کیوں کہ مسلم علما کے خیال میں انگریزی تعلیم صرف سرکاری نوکری کا ذریعہ تھی اور علم تو صرف عربی اور فارسی میں موجود ہیں۔اسی وجہ سے مسلمانوں کی تعداد انگریزی کلاسوں میں کم تھی۔

دہلی کالج میں ابتدأ مشرقی علوم کا شعبہ کھولا گیا تھا جس میں سنسکرت،عربی اور فارسی پڑھائی جاتی تھی اور ذریعۂ تعلیم اردو تھی۔اوران شعبوں کے طالب علموں کو وظیفہ بھی ملتا تھا۔اس کا فائدہ یہ ہوا کہ طالب علموں کی تعداد میں اضافہ ہوگیا۔۱۸۲۸ میں جب انگریزی شعبہ کھولا گیا تو طالب علموں کا اس شعبے کی طرف تیزی سے رجحان بڑھنے لگا۔رفتہ رفتہ انگریزی شعبے نے کافی اہمیت اختیار کرلی۔ دراصل گورنمنٹ کا اصل مقصد دلی کالج کے قیام سے ہندستانیوں کو انگریزی پڑھانا اورانھیں یوروپی علوم وفنون سے روشناس کرانا تھا۔انگریزی شعبہ کھلنے کی وجہ سے مشرقی شعبے کی ترقی میں کوئی کمی نہیں

آئی۔ یہ بات کچھ لوگوں کے لیے جو مشرقی علوم کی اشاعت کے خلاف تھے، ناگوار تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ مشرقی علوم کے شعبے کو ختم کر دیا جائے۔ ان کے خیال میں جو رقم مشرقی کتابوں کی اشاعت اور اس کے ترجمے پر خرچ کی جارہی ہے اس کو ختم کر دیا جائے۔ ان لوگوں نے کمپنی کے چارٹر کے دفعہ ۴۳ کی جس کی رو سے یہ کالج قائم ہوا تھا عجیب وغریب تاویلیں پیش کرنے لگے۔ اس طرح اس گروہ کو لارڈ میکالے کی صورت میں اپنا ترجمان مل گیا جو اس وقت مجلس تعلیم عامہ کا صدر بھی تھا۔ میکالے نے گورنر جنرل کی کونسل میں ایسی تجویز پیش کی کہ جس کی رو سے کمپنی کے ۱۸۱۲ کے ایکٹ کے متعلقہ دفعہ ۴۳ کی تاویل الٹی ہوگئی ہے۔ اس نے ۱۸۱۲ کے ایکٹ کی جس طریقے سے تاویل کی، وہ حسب ذیل ہیں:

''(۱) علم وادب سے انگریزی علم وادب مراد ہو سکتا ہے۔

(۲) صاحب علم ہندستانی یا ہندستانی علما کا نام ہم اس شخص کو بھی دے سکتے ہیں جو Lock کے فلسفہ کا ماہر یا ملٹن کی نظمیں جس کے نوک زباں ہوں۔

(۳) اور جہاں تک علوم وفنون کی ترقی کا سوال ہے تو یہ اس کے سوا ممکن نہیں کہ یہاں انگریزی زبان ذریعۂ تعلیم کے طور پر استعمال کی جائے۔''[۶]

میکالے نے اس سلسلے میں جو سفارشات دیں ان کا ذکر کرنا مناسب ہوگا وہ اس طرح ہیں:

''(۱) عربی اور سنسکرت کی کتابوں کی طباعت فوراً بند کر دی جائے۔

(۲) کلکتے کا مدرسہ عالیہ اور سنسکرت کالج بند کر دیے جائیں۔

(۳) سنسکرت کالج بنارس اور دلّی کالج حسب ضرورت جاری رکھے جاسکتے ہیں۔ لیکن تعلیمی وظیفہ جاری نہ کیا جائے۔

(۴) ان اقدامات سے جو رقم بچے اس سے مختلف اہم شہروں میں مدارس کھولے جائیں جن میں انگریزی پوری توجہ سے پڑھائی جائے۔''[۷]

ان سفارشات کو گورنر جنرل نے منظور کرلیا۔ حالاں کہ ان تجاویز کی پرنسپ نے، جو مشرقی علوم کا ماہر اور حامی بھی تھا، پرزور مخالفت کی۔ بہر حال گورنر جنرل لارڈ بینٹک نے ایک ریزولیوشن پاس کر کے انگریزی زبان وتعلیم اور یورپی سائنس کی اشاعت کی تاکید کی اور ذریعۂ تعلیم بھی انگریزی

زبان کو بنا دیا گیا۔ گورنر جنرل کے مطابق جو اخراجات تعلیم کے لیے مخصوص ہیں وہ صرف انگریزی تعلیم پر ہی صرف ہونی چاہئے۔ سب سے پریشانی کی بات یہ تھی کہ مشرقی علوم کے لیے جو وظیفے طالب علموں کو دئے جاتے تھے وہ بند کردئے گئے جس کا اثر ان کے تعلیمی سلسلے پر بہت برا پڑا۔ انھیں مجبوراً اپنے تعلیمی سلسلے کو بند کرنا پڑا کیوں کہ وہ اپنی ناداری کی وجہ سے وظیفہ کے سہارے تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ اردو جو کہ ذریعۂ تعلیم تھی اس پر بھی ان قرارداد کی وجہ سے بہت برا اثر پڑا۔ حالاں کہ مغربی علوم کی دیسی زبان میں تعلیم کا بہت اچھا نتیجہ برآمد ہوا تھا لیکن جس ناگوار طریقے سے کالج کی تعلیمی کمیٹی نے لارڈ بینٹک کی قرارداد کو نافذ کیا اس سے اردو کی حیثیت ثانوی ہوگئی اور ذریعۂ تعلیم کے لیے انگریزی زبان کو مرکزیت حاصل ہوگئی۔

لارڈ آکلینڈ جب گورنر جنرل بن کر ہندستان آیا تو ان قرارداد کا جائزہ لیا اور ان غلط فہمیوں کو دور کیا جو لارڈ بینٹک کی قرارداد سے پیدا ہوگئی تھیں۔ مشرقی علوم کو مشرقی مدارس میں ترقی دینے کا وہ حامی تھا اور مشرقی علوم کی ترقی کے لیے بھی اقدامات کیے۔ ان مدارس میں جو وظائف بند کردیے گئے تھے انھیں دوبارہ جاری کرنے کا حکم دیا۔ مگر اس نے بھی انگریزی زبان کی تعلیم کو ہی لازمی قرار دیا اور صوبے کے مدارس میں انگریزی ذریعۂ تعلیم کو برقرار رکھا۔ مگر اس وقت تک جب دیسی زبان میں نصابی کتابیں تیار نہ ہو جائیں۔ لیکن اس کی ساری تجاویز صرف کاغذ پر ہی رہ گئیں۔ اس نے دیسی زبان میں کتابیں تیار کرنے کی جو تحریک چلائی تھی وہ کامیاب نہ ہوئی اور زیادہ تر توجہ دیسی زبانوں کے بجائے عربی فارسی اور سنسکرت زبانوں کی تعلیم پر دی جاتی تھی۔ اس کے باوجود اردو زبان میں جو جدید علوم کی تعلیم دی جاتی تھی اس کا بڑا خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوا۔ دیسی زبانوں کے طلبا امتحانوں میں اچھے نمبر حاصل کرتے تھے۔ پورے ملک دہلی کالج ایسا ادارہ تھا جہاں مغربی علوم کی تعلیم بھی اردو میڈیم میں دی جاتی تھی۔

دہلی کالج کے قیام کے وقت سے ہی مسٹر ٹیلر اس کے عارضی پرنسپل چلے آرہے تھے۔ اب ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسے آدمی کو پرنسپل بنایا جائے جو اپنا پورا وقت کالج کے کاموں میں صرف

کر سکے۔۱۸۴۰ میں ایک فرانسیسی مستشرق فلیکس بترو کو اس کالج کا پرنسپل مقرر کیا گیا۔ اس کا پرنسپل مقرر ہونا دہلی کالج کے لیے نیک فال ثابت ہوا کیوں کہ وہ طلبا کو ان کی مادری زبان میں تعلیم دینے کا حامی تھا۔ اس نے ٹرانسلیشن سوسائٹی قائم کی۔ ان کے مطابق طلبہ کی تعلیم ان کی مادری زبان میں ہونی چاہئے اس نے مادری زبان میں جدید علوم کے فروغ کے لئے انجمن اشاعت علوم بذریعۂ السنہ ملکی نام کی ایک سوسائٹی قائم کی۔ بوترو کی تحریک سے اردو زبان میں مختلف موضوعات پر کتابیں تیار کی گئیں۔ ان کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے انگریزی اور مشرقی شعبوں کو ایک میں ضم کر دیا جس سے مشرقی شعبوں کے طلبا کو کافی فائدہ پہنچا۔

۱۸۵۷ میں ایک ایسا حادثہ پیش آیا جو ہندستانی سماج و سیاست میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس حادثے نے نہ صرف ہندستانی اقتدار کا خاتمہ کیا بلکہ تہذیبی، معاشرتی اور معاشی اعتبار سے بہت بڑی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ہمیں یہاں اس حادثہ کا دلی کالج پر کیا اثر پڑا اس کا ایک مختصر جائزہ لینا ضروری ہے۔ کالج کے پرنسپل مسٹر ٹیلر بھی اس حادثے میں مارے گئے۔ اب تک دہلی کالج میں تعلیم سے متعلق تعمیر و ترقی کے جو کام انجام دیے گئے تھے، حادثہ کی وجہ سے ان سب پر بہت برا اثر پڑا۔ اس دوران تعلیمی ادارے مہینوں بند پڑے رہے۔ بقول ڈاکٹر سمیع اللہ:

> ''اس انقلاب عظیم سے دلی کالج سب سے زیادہ متاثر ہوا۔ یہ بند ہوا تو سات سال تک بند ہی رہا۔ اور اس کے بانی اور مخلص خادم مسٹر ٹیلر بھی اس سورش کی نذر ہو گئے۔۔۔۔ اس سورش کے نتیجے میں کالج کی لائبریری اور لیباریٹری بھی بری طرح تباہی و بربادی کی شکار ہوئی۔ کتابوں کو نہایت بے دردی کے ساتھ پھاڑا، پھینکا اور جلا دیا گیا۔ بعض لوگ کچھ قیمتی اور مفید کتابیں اٹھا لے گئے جو کباڑیوں کے ہاتھ کوڑی کے مول بیچ دی گئیں۔ سائنسی آلات کو توڑا پھوڑا گیا۔ انھیں اس قدر برباد کیا گیا کہ وہ دوبارہ کام کے نہ رہے۔'' [۸]

اس ہنگامے کے بعد کالج کو دوبارہ کھولا گیا۔ لیکن وہ کشش نہ رہی جو اس احتجاج سے پہلے تھی۔ بعد میں اس کالج کا الحاق پنجاب یونیورسٹی سے کر دیا اور ۱۸۷۷ میں اس کالج کو توڑ دیا گیا اس

طرح جدید تعلیم کا یہ گہوارہ اپنے اختتام کو پہنچا۔

برہمو سماج کی تحریک:

راجہ رام موہن رائے اٹھارہویں صدی کے اخیر میں تاریخ ہند کے اسٹیج پر اس وقت نمودار ہوئے جب مسلم حکومت تیزی سے رو بہ زوال ہو رہی تھی۔ انگریز جو ہندستان میں تاجر کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے۔ خود کو رفتہ رفتہ حکمرانوں میں تبدیل کرتے جا رہے تھے۔ جنگ پلاسی نے بنگال کی قسمت پر پندرہ سال پہلے ہی یعنی ۱۷۵۷ میں ہی مہر لگا دی تھی۔ چاروں طرف پھیلے ہوئے انتشار کے باوجود رفتہ رفتہ نئے نظام کی شکل واضح ہوتی جا رہی تھی۔ انگریز ہندستان میں صرف تجارتی حیثیت سے نہیں بلکہ تاریخ کے آلۂ کار کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے۔ جنہوں نے ہندستان کو خواب غفلت سے بیدار کیا اور اس کے قدیم دریائے تاریخ کی تہہ میں خیال و عمل کی ایک نئی رو داخل کر دی۔

عظیم شخصیتیں تاریخ کے عمل کو بہت جلد پہچان لیتی ہیں اور اس کے مطابق زمانے کو آہنگ کرنے اور نئے دھارے کو اپنانے کے کام میں لگ جاتی ہیں۔ اس زمانے کی اہم ضرورت یہ تھی کہ مغربی اور مشرقی عناصر آپس میں ملا دیے جائیں اور ہندستان کے فکری انجماد میں ایک ہلچل پیدا کی جائے تاکہ وہ اپنی عظمت کو پہچان سکے۔ تاریخ کے اس مخصوص عہد میں راجہ رام موہن رائے نے ہندستان کی تقدیر سازی کے کام کا آغاز کیا۔

راجہ رام موہن رائے نے اپنے زمانے کے مروجہ مشرقی علوم میں دسترس حاصل کی۔ عربی فارسی کے علاوہ قرآن، علوم اسلامیہ، فلسفہ اور تصوف سے وہ متاثر ہوئے۔ انھوں نے بنارس میں رہ کر ہندو فلسفہ کا بھی مطالعہ کیا۔ راجہ رام موہن رائے نے ہندو سماج میں پھیلے ہوئے توہمات اور بت پرستی کے خلاف ایک کتاب لکھی اور یہ ثابت کیا کہ ہندو دھرم میں بت پرستی اور توہمات کی کوئی جگہ نہیں۔ راجہ رام موہن رائے پکے مؤحد تھے اور خدائے ذات واحد پر یقین رکھتے تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ جہالت اور توہم پرستی انسان میں اندھے عقیدے کو جنم دیتی ہے اور انسان کے عقل کو تمیز کرنے کی

جا سکے یہی وجہ تھی کہ ہندو سماج میں مسلمانوں سے پہلے اصلاحی تحریکات کا آغاز ہو چکا تھا۔اور وہ زمانے کی نئی روشنی قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے۔

ہندستانی معاشرہ میں مذہب کی جڑیں بہت گہری رہی ہیں اس لیے راجہ رام موہن رائے نے سب سے پہلے ہندو مذہب کی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا اور اس میں بت پرستی، توہم پرستی، مافوق فطرت اور بعض فرسودہ اعتقاد کے خلاف جہاد کیا۔ ان کی مذہبی اصلاح کی کوشش کے خلاف ہندو کٹر پن طبقہ محاذ آرائی پر اتر آیا۔ چوں کہ برہمو سماج ایک ایسی تحریک تھی جس کا مقصد ہندو مذہب میں مناسب تبدیلی سے سیاسی بہبود اور سماجی فلاح کی راہ ہموار کرنا تھی۔انہوں نے ہندو بت پرستی کے علاوہ عیسائی بت پرستی پر بھی وار کیا۔اس موضوع پر انھوں نے عیسائی مبلغین سے کئی مناظرے بھی کیے۔ دھیرے دھیرے ان کی اس تحریک کا دائرۂ کار بڑھا۔ان کے خیالات کی بازگشت علمی اور سماجی حلقوں میں سنی جانے لگی۔راجہ رام موہن رائے مغربی علوم کی اہمیت کو سمجھتے تھے۔اور ہندستانی سماج سے قدامت پرستی کو مٹانے کے لئے اپنی تحریک برہمو سماج کے ذریعہ جدید علوم اور انگریزی تعلیم کی طرف لوگوں کو مائل کیا۔اور اس مقصد کی تکمیل کے لئے کلکتہ میں اینگلو ہندو مدرسہ قائم کیا۔بقول انور سدید:

> ''برہمو سماج کی اصلاحی کوششوں میں اعلیٰ تعلیمی سرگرمیوں کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ اس تحریک نے قدامت پرستی کو رفع کرنے کے لیے مغربی سائنس اور انگریزی زبان کی تلقین کی۔ اس ضمن میں کلکتہ کا ''اینگلو ہندو مدرسہ'' اس لیے اہمیت رکھتا ہے کہ یہ ایک ہندستانی کی طرف سے انگریزی علوم کی ترویج کی اولین کوشش تھی۔'' [10]

راجہ رام موہن رائے انگریزوں کی طرف سے چلائے جا رہے علوم مشرقیہ کے فروغ کے مدارس کے خلاف تھے۔ ان کا ماننا تھا کہ یہ علوم دوبارہ لوگوں کو قدامت پرستی اور جہالت کی طرف دھکیل دیں گے۔ مشرقی علوم کے بعض منفی پہلوؤں کی طرف عرض داشت کے ذریعے حکومت کی توجہ مبذول کرائی۔

راجہ رام موہن رائے نے اپنے نظریے کو فروغ دینے کے لئے ایک ''برہما سبھا'' کا قیام کیا

جاسکے یہی وجہ تھی کہ ہندو سماج میں مسلمانوں سے پہلے اصلاحی تحریکات کا آغاز ہو چکا تھا۔اور وہ زمانے کی نئی روشنی قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے۔

ہندستانی معاشرہ میں مذہب کی جڑیں بہت گہری رہی ہیں اس لیے راجہ رام موہن رائے نے سب سے پہلے ہندو مذہب کی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا اور اس میں بت پرستی، توہم پرستی، مافوق فطرت اور بعض فرسودہ اعتقاد کے خلاف جہاد کیا۔ ان کی مذہبی اصلاح کی کوشش کے خلاف ہندو کٹر پن طبقہ محاذ آرائی پر اتر آیا۔ چوں کہ برہمو سماج ایک ایسی تحریک تھی جس کا مقصد ہندو مذہب میں مناسب تبدیلی سے سیاسی بہبود اور سماجی فلاح کی راہ ہموار کرنا تھی۔انہوں نے ہندو بت پرستی کے علاوہ عیسائی بت پرستی پر بھی وار کیا۔اس موضوع پر انھوں نے عیسائی مبلغین سے کئی مناظرے بھی کیے۔ دھیرے دھیرے ان کی اس تحریک کا دائرۂ کار بڑھا۔ان کے خیالات کی بازگشت علمی اور سماجی حلقوں میں سنی جانے لگی۔راجہ رام موہن رائے مغربی علوم کی اہمیت کو سمجھتے تھے۔اور ہندستانی سماج سے قدامت پرستی کو مٹانے کے لئے اپنی تحریک برہمو سماج کے ذریعہ جدید علوم اور انگریزی تعلیم کی طرف لوگوں کو مائل کیا۔اور اس مقصد کی تکمیل کے لئے کلکتہ میں اینگلو ہندو مدرسہ قائم کیا۔ بقول انور سدید:

> ''برہمو سماج کی اصلاحی کوششوں میں اعلیٰ تعلیمی سرگرمیوں کو بہت اہمیت حاصل ہے۔اس تحریک نے قدامت پرستی کو رفع کرنے کے لیے مغربی سائنس اور انگریزی زبان کی تلقین کی۔اس ضمن میں کلکتہ کا ''اینگلو ہندو مدرسہ'' اس لیے اہمیت رکھتا ہے کہ یہ ایک ہندستانی کی طرف سے انگریزی علوم کی ترویج کی اولین کوشش تھی۔''[10]

راجہ رام موہن رائے انگریزوں کی طرف سے چلائے جا رہے علوم مشرقیہ کے فروغ کے مدارس کے خلاف تھے۔ان کا ماننا تھا کہ یہ علوم دوبارہ لوگوں کو قدامت پرستی اور جہالت کی طرف دھکیل دیں گے۔مشرقی علوم کے بعض منفی پہلوؤں کی طرف عرض داشت کے ذریعے حکومت کی توجہ مبذول کرائی۔

راجہ رام موہن رائے نے اپنے نظریے کو فروغ دینے کے لئے ایک ''برہما سبھا'' کا قیام کیا

تھا۔ جس کا مقصد تمام مذاہب اور فرقے کے لوگوں کو ایک جگہ لانا تھا۔ یہ سبھا ان کی وسیع المشربی اور آفاقی فکر کی نشاندہی کرتا ہے۔ برہما سبھا کے اجلاس میں ہر فرقے کے لوگ شریک ہو سکتے تھے اور انھیں اپنے طریقے کے مطابق خدائے واحد کی پرستش کرنے کی اجازت تھی:

> ''راجہ رام موہن رائے کے برہما سبھا قائم کرنے کا مقصد کسی نئے مذہب یا فرقے کا قیام نہیں تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ہر مذہب کے وہ لوگ جو ایک خدا کی عبادت کرتے ہیں برہما سبھا کے اس مقام کو اپنی جگہ سمجھ کر استعمال کریں۔ ان کی خواہش تھی کہ یہ ادارہ ہر مذہب کے ان لوگوں کے جمع ہونے کی جگہ بن جائے جو ایک غیر متشکل اور فہم سے بالاتر خدا میں یقین رکھتے ہیں۔''[11]

برہما سماج کو بعد میں برہمو سماج کے نام سے پکارا گیا۔ اس تحریک کا مقصد معاشرتی اور مذہبی اصلاح تھا۔ چوں کہ ہندستان میں سماج اور مذہب دونوں ایک دوسرے کے جز و لاینفک ہیں۔ اس تحریک نے ہندوؤں میں ذات پات، کرم کانڈ کی رسموں اور پروہتوں کے ہتھکنڈوں کے خلاف آواز بلند کی۔ اس تحریک کے تحت راجہ رام موہن رائے کا ایک بڑا کارنامہ ستی کے خلاف ان کی جدوجہد تھی۔ ان کی مسلسل کوشش کے بعد اس مذموم رسم کو سرکاری طور پر خلاف انسانیت اور غیر قانونی قرار دیا گیا۔ چوں کہ کمپنی کی حکومت مذہبی معاملات میں مداخلت اپنی پالیسی کے خلاف سمجھتی تھی لیکن راجہ رام موہن رائے کی مسلسل جدوجہد رنگ لائی اور لارڈ بینٹنک کے زمانے میں ستی کی رسم کو غیر قانونی قرار دیا گیا۔ اس کے علاوہ بھی انھوں نے دوسرے سماجی اصلاح کے کام کیے۔ اگرچہ ان میں خاطر خواہ کامیابی نہیں ملی پھر بھی ان کی یہ تحریک آنے والے نسلوں کے لیے مشعل راہ بنی۔ انھوں نے لڑکیوں کے بیچنے کی رسم کے خلاف اور بیواؤں کی شادی کے لیے بھی جدوجہد کی اور ذات پات کے خاتمے پر بھی زور دیا اور یہ سارے سماجی مسائل ''آتما سبھا'' کے مجالس میں موضوع بحث رہتے تھے۔ ہندوؤں میں لڑکیوں کو باپ اور شوہر کی جائداد میں حصہ نہیں دیا جاتا تھا۔ اس کے خلاف انھوں نے اپنے اخبار میں لکھا اور یہ ثابت کیا کہ یہ ہندو قانون کے خلاف ہے اور ناانصافی پر مبنی ہے۔ لڑکیوں کی معاشی محرومی ہی ستی کو فروغ دینے کی ایک وجہ تھی۔ ان سارے مسائل کو انھوں نے موضوع بحث بنایا

اوران رسالے میں لکھے جن کے اثرات آنے والے وقتوں میں مرتب ہوئے۔ ان کی یہ ترقی پسندانہ فکر، وسیع المشربی اور اصلاح کا جذبہ ان کی ذات کو ایک انجمن کی شکل عطا کرتا ہے۔

برہمو سماج نے عقل سلیم کو اپنایا اور اس کی نظر مستقبل پر ہونے کے باوجود اس تحریک نے کسی نئے افق کو سر نہیں کیا۔ اس کی سب سے بڑی دین یہ ہے کہ اس نے ہندستانی معاشرے میں سائنسی علوم کی ترویج کی اور انہیں جدیدیت کی طرف قدم بڑھانے پر آمادہ کیا۔ لیکن اس تحریک کا دائرۂ عمل علاقائی حدود سے تجاوز نہ کر سکا۔ مجموعی طور پر راجہ رام موہن رائے کو جدیدیت کی روشنی کا نقیب قرار دیا گیا۔ بقول سمیندر ناتھ ٹیگور:

> ''وہ ذہن جس نے تہذیبوں کے اس سنگم کا دروازہ کھول دیا جس پر ہمیشہ تمدن کے عظیم عہد چلے آئے ہیں۔ عہد جدید کا تصور اپنے سارے تقاضوں اور سرگرمیوں کے ساتھ ان کی چشم بصیرت کے سامنے پوری طرح بے نقاب تھا۔ اور یہی وہ شخص تھا جس نے اپنے ہم وطنوں کو صحیح معنوں میں جدید ذہن سے روشناس کرایا اور اس کے بعد ہی یہ ممکن ہوا کہ ایک عہد اپنے ذہن کو پوری طرح پا سکا۔''[۱۲]

حالات نے اس تحریک کے لیے مناسب اور موزوں فضا تیار کر دی اور کٹر ہندوؤں کی شدید مخالفت کے باوجود دو سال کے مختصر سے عرصے میں اس تحریک نے قدیم ہندومت سے الگ ہو کر برہمو فرقہ کی صورت اختیار کر لی۔ برہمو سماج کا پہلا دور ۱۸۲۸ء سے شروع ہو کر ۱۸۴۲ء پر ختم ہوا۔ اس کا پہلا نام ''برہما سماج'' تھا جسے برہمو سماج میں بدل دیا گیا۔ راجہ رام موہن رائے کے خصوصی حامیوں میں ٹھاکر دوار کا ناتھ تھے۔ ان کے علاوہ چند اور پڑھے لکھے برہمن بھی اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ ۱۸۳۰ء میں راجہ رام موہن رائے ولایت گئے وہاں انھوں نے ہندستان کے لیے جو خدمات انجام دیں اس کے اثرات بعد کے عہد میں مرتب ہوئے۔ ۱۸۳۳ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا چارٹر تجدید کے لیے زیر غور تھا۔ انھوں نے ہندستانی امور کی طرف برطانوی مقننہ کی توجہ مبذول کرائی تاکہ ہندستانی لوگوں کو زیادہ سے زیادہ کمپنی کی حکومت سے فائدہ پہنچ سکے۔ ۱۸۳۳ء میں ولایت میں ان کے انتقال

کے بعد دیوندر ناتھ ٹیگور اور کشیپ چندر سین نے اس تحریک کی قیادت سنبھالی۔ ٹیگور نے برہمو سماج میں عقلیت کا مزید عنصر شامل کیا اور ویدوں اور اپنشدوں کی رہنمائی کو غیر ضروری قرار دیا۔

کشیپ چندر سین نے زنار پرستی کے خلاف قدم اٹھایا اور وعظ و تلقین میں عیسائی اعتقادات بھی شامل کر لیے۔ وقت کے ساتھ برہمو سماج بھی آپسی اختلافات کا شکار ہوگئی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد کشیپ چندر سین نے برہمو سماج کی قیادت سنبھالی۔ ان کی قدامت پرستی کی وجہ سے اس میں اختلاف پیدا ہو گیا اور اسی تحریک کے ایک اہم رکن آنند بوس نے ۱۸۶۵ میں اس سے علاحدگی اختیار کر لی۔ اس طرح برہمو سماج دو حصوں میں بنٹ گیا۔ ''قدیم برہمو سماج''، ''آدی برہمو سماج'' کہلانے لگا۔ جدید سماج صرف برہمو سماج پکارا جاتا تھا۔ دونوں برہمو سماج جدیدیت کے علم بردار تھے جو اپنی کوششوں کے ذریعے ہندستانی سماج کی اصلاح کے کاموں میں مصروف رہے۔

آریہ سماج تحریک:

انیسویں صدی میں انگریزی اقتدار کا سیلاب پورے ہندستان کو اپنی گرفت میں لے رہا تھا۔ سیاسی غلبہ کے ساتھ ساتھ تہذیبی و تمدنی، سماجی و معاشی اور تعلیمی طور پر تسلط کی لہر بھی چل رہی تھی۔ ایسے میں کچھ اصلاحی تحریکیں اپنے معاشرے کو نئی تہذیبی، تمدنی اور تعلیمی روش سے استفادے کی راہ ہموار کر رہی تھیں دوسری طرف کچھ ایسی بھی تحریکیں منظر عام پر آئیں جو معاشرے کو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے بجائے مذہبی رجعت پسندی اور قدامت پرستی کی طرف لے جا رہی تھیں۔ آریہ سماج کی تحریک ایسی ہی ایک تحریک تھی جس کا بنیادی مقصد ہندو مذہب کی قدیم روح کا احیاء اور نئے نظام کو اس کے روح کے مطابق تبدیل کرنا تھا۔ اس تحریک نے نئے تقاضوں کا مقابلہ کرنے کے لیے قدیم ہندو مت اور ماضی سے رہنمائی حاصل کی۔ حالاں کہ آریہ سماج کی تحریک نے قدیم ویدوں کی تشریح نئے ڈھنگ سے کی اور ہندو مت میں وحدانیت کے تصور کو اجاگر کیا اور ویدوں کو تمام علوم کا منبع قرار دیا۔ آریہ سماج کے بنیادی اصولوں میں یہ بھی ہے کہ تمام انسان اور قوم کو مساوی

انصاف ملے۔ آریہ سماج دونوں جنس کے لیے مساویانہ حقوق کی وکالت کرتا ہے اور بت پرستی اور ذات پات کے نظام کی مذمت کرتا ہے۔ آریہ سماج تحریک کے بانی دیانند سرسوتی تھے جنھوں نے پندرہ سال سچائی کی کھوج میں سنیاسی کی راہ اختیار کی۔ ورجانند کی شاگردی اختیار کرنے کے بعد یہ عہد کیا کہ وہ بت پرستی کے خلاف ایک تحریک چلائیں گے۔ آریہ سماج اسی عہد و پیاں کی ایفا کی مثال ہے۔ دیانند سرسوتی نے اپنے نصب العین کو منظم طریقے سے پیش کرنے کے لیے ۱۸۷۵ میں آریہ سماج قائم کیا۔ انہوں نے اپنے نظرئے کو ثابت کرنے کے لئے مذہبی بحث ومباحثہ کا آغاز کیا۔ ان مناظروں میں عقل و تدبیر کے بجائے جوش کا عنصر زیادہ ہوتا تھا۔ انھوں نے شمال میں گھوم گھوم کر لوگوں کو ویدوں کی حقیقی تعلیم کی طرف لوٹنے کی دعوت دی اور شمالی ہند میں آریہ سماج کی کئی شاخیں قائم کیں۔ آریہ سماج ہندومت کی بت پرستی کے خلاف تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس کا مقصد شدھی کے ذریعے بچھڑے ہوئے نومسلموں اور نوعیسائیوں کو پھر سے ہندو بنانا تھا۔ دیانند سرسوتی ہندومت کو ایک تبلیغی مشن سے جوڑنا چاہتے تھے تا کہ اسلام اور عیسائی مبلغین کے اثرات کو کم کیا جا سکے۔

دیانند سرسوتی نے پسماندہ اور دبے کچلے عوام کی حالت کو بہتر بنانے کی بھی کوشش کی۔ پیدائش کی بنیاد پر ذات پات کے نظام کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کے مشن میں ہر ذات کے لیے احترام کا دروازہ کھلا تھا۔ ان کا ماننا تھا قابلیت کے بنیاد پر کہ سماج میں افراد کا مقام ہونا چاہئے۔ دیانند سرسوتی کے زمانے میں آریہ سماج کی زیادہ تر قوت بحث ومباحثہ اور مذہبی مناظرہ پر صرف ہونے لگی۔

آریہ سماج کا بنیادی مقصد ویدک دھرم کا احیاء اور اس کی اشاعت تھی لیکن اس کے ساتھ آریہ سماج نے سماجی اصلاح کے لیے بھی جدوجہد کی مگر یہ سماجی اصلاح، مذہبی اصلاح کے لیے زمین ہموار کرنے جیسا تھی۔ ڈاکٹر ویبل کے مطابق:

> "The social reform movement of Arya Samaj was only one and that too its immediate and only preparatory objective. The real and chief aim was the revival and propagation of the

Vedic relegion."13

دیانندسرسوتی کے انتقال کے بعد آریہ سماج نے تعلیمی سرگرمی میں اہم کردار ادا کیا۔ اس نے قدیم گروکل کے تعلیمی نظام کا احیاء کیا جس کا ہندو قومیت کی تشکیل میں اہم حصہ تھا۔ آریہ سماج کا تعلیمی نظام قدیم ویدک تہذیب کی حفاظت اور مشرقی علوم کو از سرنو زندہ کرنا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے تعلیمی نظام میں جدید علوم کو جگہ نہیں دی بلکہ جدید علوم کو اپنے مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کیا۔ آریہ سماج نے قومی تہذیب اور تعلیم کی اشاعت میں اہم کارنامہ انجام دیا اور تعلیمی سرگرمیوں کے ذریعے خدمت خلق کی کوشش کی۔

آریہ سماج کے تعلیمی ادارے سرکاری کنٹرول سے آزاد تھے اور انگریزی اقتدار اس کو برطانوی مخالف سرگرمیوں کی وجہ سے شک کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اس آریہ سماج کی تحریک کے تحت ڈی۔ اے۔ وی کالج ملک کے مختلف حصوں میں قائم کیا گیا۔ اس کا قیام تعلیم کی اشاعت کے لیے کافی اہم ثابت ہوا جو انیسویں صدی کے ہندستان میں نشاۃ ثانیہ پیدا کرنے میں نقیبوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

آریہ سماج نے اپنے مقاصد کی اشاعت کے لیے ہندی زبان کا وسیع پیمانے پر استعمال کیا اور اس کو ہندوؤں کی مذہبی زبان قرار دیا جس کی وجہ سے ہندی اور اردو نزاعی مسئلہ کھڑا ہو گیا:

> ''آریہ سماج کی تحریک نے لسانیات میں نزاعی کردار ادا کیا۔ اور اردو پر ہندی کو سبقت دلانے کی کوشش کی۔ دیانندسرسوتی نے ہندی کو ہندوؤں کی مذہبی زبان قرار دیا اور اسے پورے ہندستان میں رائج کرنے کی کوشش کی۔ زبان کی شدھی کا ایک نمونہ دیانندسرسوتی نے اپنی تصنیف ''ستیارتھ پرکاش'' میں پیش کیا اور عربی فارسی کے مقبول الفاظ کو چن چن کر نکالا اور ان کی جگہ سنسکرت کے بھاری بھرکم الفاظ استعمال کیے۔''[۱۴]

آریہ سماج نے ہندومت اور قدیم آریائی تہذیب کی احیا کی جو آواز اٹھائی تھی اس کے اثرات ہندستانی سیاست میں نظر آنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے عہد میں جو مشترکہ تہذیب ابھر کر سامنے آئی تھی اس کے اثرات کو قدیم ہندستانی تہذیب کے احیا اور آریائی تہذیبی تفاخر

کے ذریعے ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔''اس تحریک کا بدیہی نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوؤں نے مسلمانوں کو بھی بدیسی شمار کرنا شروع کردیا۔ چناں چہ ہندستان میں فرقہ وارانہ نزاعات اور جارحیت کا فروغ آریہ سماج کی تحریک کا بالواسطہ نتیجہ نظر آتا ہے۔''[۱۵]

بہر حال آریہ سماج کی تحریک جو ایک مذہبی تحریک تھی اپنے سماجی اصلاح کے کارناموں اور تعلیمی سرگرمیوں کے ذریعے اس کی آواز سیاسی جدوجہد میں سنائی دینے لگی۔ ہندومت اور ہندو قومیت کا جو تصور اس نے پیدا کیا اسے بال گنگادھر تلک اور لالہ لاجپت رائے نے ایک سیاسی رنگ دیے جس کے اثرات اب بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

وہابی تحریک:

شاہ ولی اللہ نے جب شعور سنبھالا تو مغلیہ سلطنت میں ہر طرف بےچینی، ابتری اور بغاوت کے آثار نمایاں تھے۔ سیاسی حالات کی بدتری سماجی حالات کو پیچیدہ کر رہی تھی۔ کیوں کہ سماج پر سیاسی حالات کے اثرات نمایاں طور پر پڑتے ہیں۔ سیاسی حالات کی ابتری امرا اور بادشاہوں کی نااہلی کی بنا پر تھی۔ مغل بادشاہوں میں سیاسی سوجھ بوجھ کی کمی اور کوتاہ اندیشی نے انھیں درباری ریشہ دوانیوں کا شکار بنادیا تھا۔ وہ اس قابل نہیں رہ گئے تھے کہ وہ حکومت کے کاروبار کو اپنی عقل سے چلائیں۔ ان کے امرا صرف اپنے مفاد کو پورا کرنے کے لیے سلطنت کے مفاد کو مقدم نہیں سمجھتے تھے۔ اس وجہ سے باغیانہ قوتیں ہر طرف سے سر اٹھا رہی تھیں۔ قتل و غارت گری کا بازار گرم ہوگیا تھا۔ صوبائی حکومتیں خود مختار ہوگئی تھیں۔ اس کے اثرات حکومت کے معاشی وسائل پر پڑ رہے تھے۔ جس کے نتیجے میں مرکزی حکومت اقتصادی بدحالی کی شکار ہوگئی تھی اور فوج میں بےچینی و انتشار پھیل رہی تھی اور ان میں وفاداری کا فقدان ہو رہا تھا۔ شاہ ولی اللہ مغلوں کی تنزلی کے اسباب میں اقتصادی بدحالی کو اہم سمجھ رہے تھے:

''انھوں نے ایک صاف ذہن مورخ کی طرح مسلمانوں کی تنزلی کا اصل سبب

اقتصادی بدنظمی اور بدحالی کو قرار دیا۔ آپ نے بتایا کہ حکومت کے خزانے پر
ناکارہ لوگوں کا ناجائز بوجھ ہے۔ دوسری وجہ یہ بتائی کہ حکومت کسانوں سے اور
عوام سے ناجائز ٹیکس وصول کرتی ہے جس کی وجہ سے عوام میں معاشی ابتری پھیلی
ہوئی ہے۔''[۱۶]

مغلوں کی سلطنت کے زوال اور ان کے امراء کی نااہلی کے سبب ہندستان میں مسلمان اور اسلام جن خطرات سے دوچار تھے ان کے مداوا کے لیے شاہ صاحب نے تحریری وتقریری کے ساتھ عملی اقدامات بھی کیے۔ انھوں نے اپنے مشن کی روح کو اسلامی تعلیمات اور اس کے عمل اور روحانی پیغام سے مربوط کر دیا۔ ''شاہ صاحب نے بارہ سال کے مطالعے کے دوران اصلاحی منصوبوں کے لیے جو اصول وضع کیے وہ حسب ذیل ہیں:

اول: عملی اصلاح کے لیے قرآن مجید کی حکمت عملی اور قرآنی تصورات کے حقیقی
عملی پہلو کا فروغ

دوم: معاشرتی اصلاح کے لیے معاشی واقتصادی عدم توازن کا استیصال''[۱۷]

شاہ صاحب نے مسلمانوں میں تفرقہ اندازی اور شیعہ سنی کے درمیان فکری کشمکش کو بھی دور کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کو تصوف کی اصطلاحی پیچیدگی سے بچانے کے لیے ایک متوازن مفاہمت کا راستہ نکالا۔ انھیں احساس تھا کہ مسلمانوں کے اندر عملی استعداد اور اسلام کے صحیح روحانی عناصر کا فقدان ہو رہا ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کے انداز فکر اور زاویۂ نگاہ کو بدلنے کی کوشش کی۔ ان میں اتحاد پیدا کرنے کی ہر ممکن کوشش کی تا کہ انھیں غیر مسلم قوتوں کے جبر سے بچایا جا سکے۔ انھوں نے ان جابرانہ قوتوں کے خاتمے کے لیے ابدالی کو ہندستان آنے کی دعوت دی تا کہ ان قوتوں کا خاتمہ ہو سکے۔ بقول انور سدید:

''شاہ ولی اللہ نے دین اور دنیا اور مذہب وسیاست میں کوئی حد فاصل قائم کیے
بغیر اجتہاد پر زور دیا۔ شاہ صاحب کے اس طریق عمل میں تخریب بالکل نہیں تھی
اور تعمیر کا عنصر زیادہ تھا۔ چناں چہ ان کے اثرات ان کے عہد تک محدود نہ رہے

بلکہ انھوں نے حزب اللہ کا جو تصور پیش کیا تھا وہ ان کی اولاد کو منتقل ہو گیا اور ان
کے لائحۂ عمل کو ان کے فرزند شاہ عبدالعزیز نے جاری رکھا۔''۱۸؎

اٹھارہویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی زندگی کئی خانوں میں بٹ گئی تھی۔ ان میں وہ تمام خامیاں پیدا ہو گئیں جو کسی قوم میں تنزلی کے وقت پیدا ہو جاتی ہیں۔ ''مسلمان مذہب کے اصلی روح سے دور ہو گئے تھے اور وہ طرح طرح کے بدعقیدگی اور توہمات میں مبتلا ہو گئے تھے۔ خدا کے علاوہ پیروں کے سجدے اور قبروں کی پرستش کرتے تھے۔ ان سے مرادیں مانگتے تھے۔ سماج میں تعویذوں اور گنڈوں کا بہت رواج تھا۔ احکام اسلام کی پابندی اعمال حسنہ اور سنت نبوی کی پیروی ضروری نہیں سمجھی جاتی تھی۔ بیواؤں کی شادیوں پر کوئی توجہ نہیں دی جاتی تھی۔ بیاہ شادی اور تجہیز و تکفین پر فضول خرچی اور بے جا رسمیں عام تھیں۔

ان معاشرتی اور مذہبی قباحتوں کی اصلاح کے لیے شاہ ولی اللہ نے ایک ایسی جماعت کی بنیاد ڈالی جس نے ان کے اصلاحی مشن کو ہر طرح سے آگے بڑھایا۔ شاہ صاحب کے جانشیں اور لائق فرزند شاہ عبدالعزیز نے انکے اصلاحی کاموں کو اس طرح روحانی اور فکری بنیاد فراہم کی جس نے آگے چل کر ایک سرگرم جہادی جماعت کی شکل اختیار کر لیا۔

ان سماجی اور مذہبی قباحتوں کے علاوہ انگریزی اقتدار کا زور بڑھتا جا رہا تھا۔ انگریزی تعلیم اور مغربی خیالات کی تبلیغ بھی شروع ہو گئی تھی جو مسلمانوں کے تہذیبی، فکری اور علمی کارناموں کے لئے چیلینج بن کر ابھرے۔ شاہ عبدالعزیز کے فتوے نے انگریزوں کے خلاف بغاوت کی آگ بھڑکانے میں اہم کردار ادا کیا بلکہ اس کے لیے عملی جد و جہد کا آغاز بھی کیا۔ سید احمد بریلوی کی تحریک کا منبع اور محرک شاہ عبدالعزیز کی فکری جد و جہد تھی جو ایک انقلابی جہادی تحریک کے آغاز کی بنیاد بنی۔ سید احمد تحریک کا میدان حرب تو شمال مغربی صوبے میں آراستہ ہوا لیکن اس کے لیے افرادی اور مالی اعانت کا سامان دہلی سے فراہم کیا گیا اور جس کے لیے شاہ عبدالعزیز نے زمین ہموار کی۔ شاہ عبدالعزیز اگر چہ انگریزی اقتدار کے خلاف تھے لیکن ان کے علمی فکری اور سائنسی اختراعات و ایجادات کے بارے

میں مثبت نظریہ رکھتے تھے۔یہی وجہ تھی کہ انھوں نے انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی مخالفت نہیں کی۔بقول انور سدید:

> ''چناں چہ جب کلکتہ میں کالج قائم ہوا تو آپ نے مسلمانوں کو اس کالج میں نئے علوم کی تعلیم حاصل کرنے کی عام اجازت دی اور انگریزوں کی ملازمت کو اس صورت میں جائز قرار دیا کہ تفویض شدہ فرائض معاشرہ کے لیے مفید ہوں۔''[19]

سید احمد تحریک کا مقصد ایک خالص اور صحیح دین کا احیاء اور اخلاقی اور اقتصادی اصلاح کے ذریعے ایک ایسا منصفانہ معاشرہ قائم کرنا تھا جو قرآنی تعلیم، تقرب الی اللہ، ایثار و عمل، خدمت خلق، عدل و انصاف اور تربیت کے ذریعے اجتماعی بیماریوں کا علاج کر سکے۔مجاہدین ہندوؤں کے مخالف نہیں تھے۔البتہ اسلام میں ہندو عنصر کے شمول کے خلاف تھے۔وہ ہندو عقائد تو نہیں صرف ان ہندو رسموں کو غلط جانتے تھے جو اسلام میں داخل ہو گئی تھیں۔

سید صاحب ہندوؤں کے خلاف نہیں تھے۔وہ ہندوؤں سے اتحاد کرنے اور ان سے مدد لینے کے لیے تیار تھے۔انھوں نے جو خطوط لکھے ہیں ان سے صاف پتہ چلتا ہے کہ ان کا مقصد ہندستان کو فرنگیوں اور ان کے حامیوں سے خالی کرانا تھا۔ان کا جہاد ان لوگوں کے بھی خلاف تھا جو ان کے سماج میں سنت نبوی کی اشاعت کی راہ میں حائل تھے:

> ''سید احمد خاں نے ان تمام لوگوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا جو ان کے خیال میں طریق محمدی میں حائل تھے۔خواہ وہ انگریز ہوں یا سکھ ہوں یا مسلمان۔۔۔ انھوں نے پشاور کے سرکش مسلمان گورنر کے خلاف تلوار اٹھائی۔''[20]

اس تحریک نے نہ صرف سماجی، معاشی اور اخلاقی اصلاح کا نعرہ بلند کیا بلکہ عملاً ان کی تصویر بھی پیش کی۔مجاہدین کی زندگی صاف و شفاف روحانی اور اخلاقی روح کی آئینہ دار تھی۔ان کا خیال تھا کہ اصلاح معاشرہ کے لیے خالص سچائی کی طرف لوٹنا اور مذموم رسموں کو ترک کرنا ضروری ہے۔یہ مذموم سماجی اور معاشی مخالف رسمیں صرف مسلمانوں میں ہی نہیں بلکہ ہندوؤں میں اور زیادہ رائج ہو گئی

تھیں۔

سید احمد تحریک ایک فعال انقلابی تحریک تھی جس نے طریق محمدی کی اشاعت کے لیے نہ صرف تلوار سے جدو جہد کی بلکہ صحیح عقائد اور بدعت اور غلط رسوم کے خلاف کتابوں کی اشاعت سے بھی اصلاح کا کام انجام دیا۔

شاہ ولی اللہ کے خاندان کے شاہ عبدالقادر نے قرآن کا ترجمہ نہایت سلیس اور آسان زبان میں کیا تا کہ عام آدمی اس کے مطالب کو سمجھ سکے۔قرآن کے اس ترجمے کا اردو ادب پر گہرا اثر پڑا۔ غالب کی نثر اور سرسید کے مضامین کی سلاست اور روانی کا رشتہ اس ترجمے سے جوڑا جا سکتا ہے۔چوں کہ وہابی تحریک کی اصل مہم باطل عقائد کے خلاف تھی۔اس لیے انھوں نے قرآن کو اردو زبان میں پیش کیا تا کہ اس کی تعلیم عام ہو جائے اور لوگ غیر اسلامی شعار چھوڑ دیں۔

اس تحریک کو بظاہر شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔لیکن اس تحریک نے مسلمانوں میں جو ولولہ اور جوش اور آزادی کے لیے جو چنگاری سلگائی تھی، اس کے اثرات بعد کے زمانوں میں بھی نظر آتے ہیں۔۱۸۵۷ کی جنگ میں اس کے مجاہدین عوام اور سیاست دانوں کے دوش بدوش لڑے۔اس تحریک نے ایسے سرگرم مصلح لوگوں پیدا کیے جنھوں نے اپنے انداز میں اس کی فکر کو جاری رکھا۔بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ اس جماعت کے کچھ لوگوں نے ہندستان میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ میں اہم کردار ادا کیا:

> ''سید احمد بریلوی کے تحت جہاد کی تحریک کا انجام بظاہر تباہ کن نظر آتا ہے، تاہم اسے ایک غیر موثر تحریک قرار نہیں دیا جا سکتا۔اس فعال تحریک نے مسلمانوں کے ملی شعور کو بیدار کیا اور انھیں ذاتی مفاد و منصب سے بلند ہو کر اجتماعی انداز میں سوچنے پر مائل کیا۔۔۔اس لحاظ سے یہ تحریک خالصتاً عوامی نوعیت کی تھی۔''[۲۱]

جن عناصر کے خلاف وہابی تحریک کی بنیاد رکھی گئی تھی رفتہ رفتہ تحریک خود ان کا شکار ہو گئی اور اس طرح آگے چل کر یہ تحریک ناکام ہو گئی۔اس کے ناکامی کے بنیادی اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے خواجہ احمد فاروقی لکھتے ہیں:

''سید احمد کی وہابی تحریک کی ناکامی کے اسباب یہ ہیں کہ یہ تحریک جو توہمات کے خلاف وجود میں آئی تھی خود اپنے ہی توہمات کی شکار ہوگئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہابی تحریک خالص اسلام کی احیاء کی تحریک تھی جس کے ابتدائی دور میں عقلیت کا عنصر شامل تھا لیکن بعد میں نئی ابھرتی ہوئی قوتوں سے بے اعتنائی اور زمانے کے ساتھ ہم آہنگی نہ ہونے کے سبب اس تحریک کو ناکامی کا منھ دیکھنا پڑا۔ شاہ عبدالعزیز انگریزی تعلیم کے مکمل خلاف نہ تھے لیکن جب انھوں نے ہندستان کو دارالحرب قرار دے کر انگریزوں کے خلاف جنگ شروع کی تو انگریزی تعلیم کے خلاف سخت ردعمل ظاہر ہوا۔''[۲۲]

وہابی تحریک سید احمد بریلوی کی علمبرداری میں اپنے عروج پر پہنچ چکی تھی اور انہوں نے شاہ ولی اللہ کے سیاسی اور سماجی افکار کو جہاد کے ذریعہ تکمیل کی منزل تک پہنچا دیا تھا اور اس سرچشمے سے بیسیوں سوتے پھوٹے جن سے برصغیر کی ذہنی اور فکری آبیاری کا سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندستان میں فکر وعمل کی تاریخ اس تحریک کے تذکرے کے بغیر مکمل نہیں سمجھی جاسکتی۔

علی گڑھ تحریک:

۱۸۵۷ کی بغاوت ہندستان کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ انگریزی نظام کے خلاف ملک گیر سطح پر ہندستانیوں کی پہلی جنگ آزادی تھی۔ اس جنگ میں ہندو مسلم دونوں برابر کے شریک تھے۔ لیکن جب بغاوت ناکام ہوئی تو اس کا خمیازہ مسلمانوں کو سب سے زیادہ بھگتنا پڑی۔ در اصل انگریزوں نے اقتدار مسلمانوں سے چھینا تھا۔ اسلئے وہ مسلمانوں کو ہی اپنا دشمن تصور کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزوں نے مسلمانوں کو ہی بغاوت کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ اور اس پاداش میں انہوں نے ہزاروں مسلم رہنماؤں کو تختہ دار پر چڑھا دیا۔ ان کی زمینداری اور جاگیرداری ضبط کر لی گئیں۔

اس طرح انگریزوں نے ہر طرح سے مسلمانوں پر ظلم ڈھائے۔ حالت یہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کے بعد بھی انگریزوں کا انتقامی جذبہ ٹھنڈا نہیں ہوا۔ انھوں نے مسلمانوں کے لئے سرکاری ملازمت بند کر

دیا اوران پر تعلیم کے دروازے بند کردیے گئے۔شکست خوردہ مسلمانوں میں اتنی سکت باقی نہیں رہی کہ وہ اپنی حالت کو بہتر بنا سکیں۔نتیجتاً وہ دوسری قوم کے مقابلے ترقی کے میدان میں پچھڑتے چلے گئے۔مسلمانوں نے ہار کے باوجود انگریزوں کے ساتھ کسی طرح کی مفاہمت نہیں کی۔ایسی حالت میں مسلمانوں میں مایوسی اور نامرادی کی کیفیت پیدا ہونا لازمی تھا۔مسلمانوں کو اس قنوطیت کے غار سے نکالنے کے لئے کچھ مسلم دانشوروں نے تدبیریں کیں جن میں سرسید احمد خان پیش پیش تھے۔ مسلمانوں کی اس ناگفتہ بہ حالت کی منظر کشی کرتے ہوئے ڈاکٹر سمیع اللہ لکھتے ہیں:

> ''مسلمانوں کی حالت اس کشتی کی طرح ہوگئی جو بیچ طوفان میں ہچکولے کھا رہی تھی اور کوئی ایسا ناخدا میسر نہیں تھا جو اسے نئی سمتوں اور نئے ساحلوں سے آشنا کرتا اور منزل مقصود تک پہنچاتا۔اس ابتری کے احساس میں مبتلا حال اور مستقبل سے بے نیاز مسلمانوں کے لیے اپنے شاندار ماضی کے ماتم کے سوا کوئی کام اور باقی نہیں رہ گیا تھا۔مسلمانوں کے برخلاف ہندوؤں میں متعدد ایسی جماعتیں معرض وجود میں آچکی تھیں جو ان کی علمی و معاشرتی اصلاح کے لیے سرگرم تھیں۔حالات متقاضی تھے کہ مسلمانوں میں بھی کوئی ایسا رہنما پیدا ہو جو ان میں علمی و معاشرتی میدان میں مسابقت کا شوق اور ولولہ پیدا کرے تا کہ وہ بدلتے ہوئے حالات سے کماحقہ نبرد آزما اور عہدہ برآ ہو سکیں۔''[۲۳]

علی گڑھ تحریک کا بیج ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی سے پھوٹا تھا۔سرسید کی ابتدائی زندگی انیسویں صدی کے نصف اول کی مختلف تحریکوں کی گود میں پلی تھی۔اس سے قبل سرسید کی شخصیت علمی، ادبی اور تہذیبی حلقوں میں متعارف ہو چکی تھی۔ان کی زندگی کا یہ حصہ پرسکون رہا۔وہ مذہب اور تاریخ کی گہرائیوں میں ڈوب کر قوم کی روشن تاریخ اور عظمت رفتہ کو کھنگال کر اسباب زوال کی کھوج میں مصروف تھے۔اس عہد کے تاریخی اور معاشرتی حالات نے ان کے اندر قائدانہ صلاحیت کو پروان چڑھایا۔ ۱۸۵۷ کے اس حادثے نے ان کے فکر و ذہن میں ایک انقلاب برپا کر دیا جس کے نتیجے میں علی گڑھ تحریک کا وجود عمل میں آیا۔

سرسید کے قوم کی اصلاح کے پس پشت کئی عوامل کارفرما تھے۔ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ راجہ رام موہن رائے کے اصلاحی مشن اوران کی عقلیت پسندی اوران کے اپنی قوم کو جدید علوم اور انگریزی کی طرف راغب کرنے کے عمل سے کافی متاثر تھے۔ڈاکٹر محمد اشرف کے مطابق:

''مغربی تہذیب انگریزی تعلیم، پارلیامنٹری طرز حکومت اصلاح معاشرت، مذہبی عقلیت پسندی، اخبارنویسی جن کے سادہ طرز تحریر شاید ہی کوئی ایسا عقیدہ ہو جس میں سرسید راجہ رام موہن رائے کے قدم بہ قدم نہ چلے ہوں۔''[۲۴]

راجہ رام موہن رائے کے علاوہ سرسید نے دہلی میں قائم جدید علوم کے مراکز اور جدید طرز کی انجمنوں اور کچھ یورپین اساتذہ کی صحبت کے اثرات بھی قبول کیے۔دلی کالج کی چند شخصیتوں سے ان کا تعلق قائم ہوا جنھوں نے ان کے اندر سائنسی انداز فکر اور جدید علوم کی اہمیت، آزادیِ رائے، اجتہاد اور نئے تقاضوں کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کی۔مغربی علوم نے ان کی شخصیت میں ایک بے چینی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔۔انھیں یہ بات سمجھ میں آ گئی تھی کہ انگریزی اقتدار سے براہ راست مقابلہ آرائی قوم کے لیے مفید نہیں ہوگا بلکہ جو چیزیں انگریزوں کی ترقی اور طاقت کی وجوہ ہیں انھیں حاصل کیے بغیر ان کی برابری ممکن نہیں ہے۔سید احمد شہید کی اسلامی احیاء کی تحریک کی ناکامی نے انھیں باور کرا دیا تھا کہ اب مقاومت کے بجائے انگریزوں سے مفاہمت کی راہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ دوسری طرف انھوں نے دیکھا کہ غیر مسلم تعلیم یافتہ طبقے کے تعلیمی اور اصلاحی اثرات انکی قوم میں ظاہر ہو رہے ہیں اور ان میں تعلیمی بیداری کی لہر پیدا ہو رہی ہے۔ان کا خیال تھا کہ انگریز جیسی طاقت ور قوم سے براہ راست ٹکر لینا ہوا میں ہاتھ پیر مارنے کے مترادف ہوگا۔انھیں انہی کے ہتھیاروں سے شکست دی جا سکتی ہے جن سے لیس ہو کر وہ ہندستان آئے تھے۔

چناں چہ ان حالات کے پیش نظر سرسید نے اپنی قوم میں مغربی علوم وفنون کی اشاعت کا بیڑہ اٹھایا۔اس سمت میں ان کا پہلا قدم یہ تھا کہ ۱۸۶۳ میں جب وہ غازی پور میں صدر امین تھے تو انھوں نے وہاں ایک سائنٹفک سوسائٹی قائم کی۔اس کا مقصد لوگوں کو نئی تعلیم کی افادیت سے

روشناس کرانا تھا۔ اس سوسائٹی کا ایک مقصد یہ تھا کہ چوں کہ جدید علوم انگریزی زبان میں تھے ان کو لوگوں تک بآسانی پہنچانے کے لیے مادری زبان میں منتقل کرنا ضروری تھا اس لیے سوسائٹی نے علمی اور تاریخی کتابوں کو اردو زبان میں منتقل کرنے کا منصوبہ بنایا۔ بقول ڈاکٹر سمیع اللہ:

> ''(۱) ان علوم وفنون کی کتابوں کا جو انگریزی زبان یا یوروپ کی کسی زبان میں ہونے کے سبب ہندستانی نہیں سمجھ سکتے ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندستانیوں کے عام استعمال میں ہوں۔
>
> (۲) ایشیا کے قدیم مصنفوں کی کمیاب اور نفیس کتابیں تلاش کر کے بہم پہنچانا اور شائع کرنا۔'' ۲۵

چوں کہ سرسید دلّی کالج کے تحت قائم ورنا کلر ٹرانسلیشن سوسائٹی کے ثمرات دیکھ چکے تھے۔ اپنی قوم کو جدید علوم سے لیس کرنے کے لئے انہوں نے سائنٹفک سوسائٹی کے تحت جدید علوم کی کتابوں کو اردو زبان میں منتقل کروایا۔ سرسید کا جب تبادلہ علی گڑھ ہوا تو انھوں نے اس سوسائٹی کا دفتر علی گڑھ میں منتقل کر دیا۔ یہاں بھی تراجم کا سلسلہ برقرار رہا اور اس مختصر سے عرصے میں چالیس کتابوں کے تراجم ہوئے۔ اس سوسائٹی نے مغربی علوم کی افادیت اور اس کے لیے رائے عامہ ہموار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان مقاصد کو مزید وسعت دینے کے لیے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کا اجرا کیا گیا تا کہ ہندستانیوں اور انگریزوں کے مابین مفاہمت پیدا کی جا سکے۔ جیسا کہ حالؔی نے لکھا ہے:

> ''اس کا مقصد گورنمنٹ اور انگریزوں کو ہندستانیوں کے حالات ومعاملات اور خیالات سے آگاہ کرنا اور ہندستانیوں کو انگریزی طرز حکومت سے آشنا کرنا اور ان میں پولیٹکل خیالات، قابلیت اور مذاق پیدا کرنا تھا۔'' ۲۶

سائنٹفک سوسائٹی کا قیام علی گڑھ تحریک کی طرف پہلا قدم تھا۔ اس تحریک کو مزید مستحکم بنانے کے لئے ملک کے مختلف حصوں میں اس طرح کی سوسائٹیاں قائم کی گئیں جنہوں نے علی گڑھ تحریک کے لئے راہ ہموار کی:

''علی گڑھ سائنٹفک سوسائٹی کا قیام معنوی طور پر علی گڑھ تحریک کا نقطۂ آغاز ہے۔ اتنا بڑا اقدام ہے کہ ملک کے طول وعرض میں متعدد ادارے سائنٹفک سوسائٹی کے طرز پر قائم ہوئے۔'' ۲۷

سرسید نے جدید علوم اور مغرب کی ترقی کا جائزہ لینے کے لئے لندن کا سفر کیا۔ یہ سفر ان کی اصلاحی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس سفر کے دوران انہون نے مشاہدہ کیا کہ یورپ کی ترقی کا راز عیسائی مذہب میں نہیں بلکہ جدید علوم کی تحصیل میں پوشیدہ ہے۔ لہٰذا انہوں نے قیام لندن کے دوران ہی ہندستان میں جدید طرز پر ایک تعلیمی ادارہ کھولنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ لندن سے واپسی کے فوراً بعد انہوں نے ۱۸۷۷ میں محمڈن اینگلو کالج کا قیام کیا جو آگے چل کر علی گڑھ یونیورسیٹی کی شکل میں نمایاں ہوا:

''سرسید کا سفر لندن بھی ان کی اصلاحی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مغرب کے عینی مشاہدے نے سرسید پر یہ راز کھولا کہ اہل یوروپ کی ترقی عیسائیت کی مرہون منت نہیں بلکہ اس کا راز ذہنی قوت اور طبعی علوم کی تحصیل میں پوشیدہ ہے۔ مغرب نے سرسید کو بالخصوص متاثر کیا۔ وہ لندن کے قیام کے دوران ہی ایسے دارالعلوم کا خواب دیکھنے لگے جہاں کیمبرج کے طرز تعلیم کا اہتمام ہو سکے۔'' ۲۸

ابتدا میں اس تحریک کی مخالفت ہوئی۔ دراصل مسلمانوں کو انگریزی اور مغربی تعلیم سے سخت نفرت تھی۔ وہ اس تعلیم کو اپنے مذہب کے خلاف سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مغربی تعلیم ان کے مذہبی، تہذیبی اور سماجی اقدار کے لیے خطرہ ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو مغربی تعلیم سے ان کی نفرت کسی حد تک اس عہد کے حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے فطری تھی۔ کیوں کہ انگریزوں نے مسلمانوں سے اقتدار چھینا تھا اور دوسری طرف ۱۸۵۷ کی بغاوت کی ساری ذمہ داری مسلمانوں پر تھوپ دی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ مسلمان حکمرانوں، زمینداروں اور جاگیرداروں نے کوئی دور اندیشی کا ثبوت نہیں دیا بلکہ اپنے عشرت کدے میں مست رہے اور مسلمان چوں کہ حکمراں تھے اور

ان کے اندر حاکمانہ تصور بہت بعد تک غالب رہا۔ اگر چہ انگریزوں کے سامنے ان کی کوئی سیاسی اوقات نہیں تھی اس لیے وہ ہندوؤں کے مقابلے میں اپنے آپ کو حالات کے تقاضے کے مطابق ڈھالنے میں دیر کردی۔ ۱۸۵۷ کے بعد ایسی شخصیت جو مغربی علوم اور زمانے کے نئے تقاضے سے واقف ہو، مسلمانوں میں بہت کم تھی۔ ایسی حالت میں سرسید نے قوم کی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا۔ اس کے لیے وہ سب سے پہلے مسلمانوں کو تعلیم کی طرف راغب کرنا چاہتے تھے۔ مغربی علوم وفنون کی طرف جو مسلمانوں میں شکوک وشبہات تھے ان کا ازالہ کرنا چاہتے تھے جو گر چہ آسان نہیں تھا۔ سائنٹفک سوسائٹی کے اخبار کے ذریعے انھوں نے مسلمانوں میں مغربی علوم کے تئیں بیداری پیدا کرنا شروع کیا۔ ۱۸۷۷ میں اینگلومحمڈن کالج کا علی گڑھ میں قیام دراصل سرسید کے اصلاحی کاموں کے لیے ایک گہوارہ ثابت ہوا۔ اس ادارے نے ایسے دانشور پیدا کئے جو اس تحریک کو آگے بڑھانے میں معاون ثابت ہوئے۔ علی گڑھ میں اس کالج کے قیام سے سرسید تحریک کو علی گڑھ تحریک کا نام دیا گیا اور علی گڑھ تحریک صرف ادرہ نہیں تھا بلکہ وہ مسلمانوں کے تعلیمی، سماجی، تہذیبی اور فکری اصلاح کا مرکز بن گیا۔

علی گڑھ تحریک کی فکری بنیاد مادیت پر تھی۔ سرسید کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ مذہب کے راستے سے قوم کی عزت دوبارہ بحال نہیں کی جا سکتی ہے۔ مادی خوش حالی ہی وہ راستہ ہے جو مسلمانوں کے عزت وو قار کو بحال کرسکتا ہے اور اس کو صرف مغربی علوم وفنون کے حصول اور حالات کے تقاضوں کے ساتھ چل کر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس تحریک کی دوسری فکری بنیاد عقلیت تھی۔ مسلمانوں نے اپنے مذہبی معاملات میں اجتہاد کا دروازہ بند کردیا تھا۔ اور وہ مذہبی امور میں اندھی تقلید کے قائل تھے۔ سرسید جانتے تھے کہ مسلمانوں میں اجتہاد کا دروازہ کھولے بغیر مذہبی امور میں عقلیت پسندی کو عام نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا ماننا تھا کہ عقل وفہم وہ کنجی ہے جو ترقی کے راستے کھول سکتی ہے۔ انھوں نے عقلیت پسندی کو اس حد تک اٹھایا کہ ان تمام امور کو جن کو عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے، رد کردیا اوران کی عقلی تاویل پیش کی۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے مذہبی نظریات کو خود ان کے بہت سے رفقا نے

قبول نہیں کیا تھا۔

تصور اجتماعیت اس تحریک کی تیسری فکری بنیاد تھی۔ سرسید چاہتے تھے کہ تعلیم کے ذریعے قوم کے اندر ایک قومیت کا تصور پیدا ہو اور تعلیم صرف چند لوگوں تک محدود نہ ہو بلکہ اس کا فائدہ پوری قوم کو پہنچے۔ انھوں نے قوم سے مراد ایک ملک میں رہنے والے لوگوں سے لیا ہے۔ اگر ان کے خیالات اور مذاہب الگ ہوں مگر وہ ایک قوم کہلاتے ہیں ایک لکچر میں انھوں نے کہا ہے کہ:

> ''یاد رکھو کہ ہندو مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔ جب یہ سب گروہ ایک قوم کہے جاتے ہیں تو ان سب کو ملکی فائدہ میں جو ان سب کا ملک کہلاتا ہے۔ ایک ہونا چاہئے۔''[۲۹]

علی گڑھ تحریک کی چوتھی فکری بنیاد حقیقت پسندی ہے۔ سرسید جذباتیت کی جگہ حقیقت پسندی اور اصلیت کو پیش نظر رکھتے تھے۔ حالات کے تقاضوں کے مطابق چلنا خود میں حقیقت پسندی کی علامت ہے۔ اس وقت حالات متقاضی تھے کہ انگریزوں سے بجائے ٹکر لینے کے مفاہمت کی راہ اختیار کی جائے، انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان دوری کو پاٹا جائے۔ اس کام کو سرسید نے اپنی تصانیف کے ذریعے انجام دیا۔ لائل محمڈنس آف انڈیا، اسباب بغاوت ہند اور بائبل پر کمنٹری لکھنے کا مقصد یہی تھا۔ ایک دوسرے کے مابین جو بدگمانیاں تھیں انھیں دور کیا جائے اور قربت و دوستی کا ماحول پیدا کیا جائے۔ سرسید اپنی ان کوششوں میں بہت حد تک کامیاب بھی رہے۔

سرسید کو اپنے قیام لندن کے دوران مغربی تعلیمی اداروں کے سوا انگریزوں کی تہذیب اور شائستگی نے بہت متاثر کیا۔ اس زمانے میں وہاں تہذیب و شائستگی کو فروغ دینے کے لئے ٹیلر، اسپیکٹیٹر اور گارڈین اخبارات جاری کئے گئے تھے۔ ان اخباروں میں معاشرتی اور تہذیبی مسائل کی ناہمواریوں کی طرف توجہ دلائی جاتی تھی۔ ان اخبارات سے متاثر ہو کر سرسید نے ''تہذیب الاخلاق'' جاری کیا تاکہ مسلمانوں کو تہذیب اور سماجی نظم و ضبط کی طرف مائل کیا جا سکے۔ اس طرح تہذیب الاخلاق نے اس تحریک کے نظریات کی تبلیغ اور مقاصد کی تکمیل میں اعلیٰ خدمات انجام دیں۔ اس

پرچے کے اغراض ومقاصد کے بارے میں سر سید خود لکھتے ہیں:

''اس پرچے کے اجرا کا مقصد یہ ہے کہ ہندستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سویلیزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تا کہ جس حقارت سے سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلائیں۔ بذریعہ اس پرچے کہ جہاں تک ہو سکے ان کے دین و دنیا کی بھلائی میں کوشش کریں اور جو نقصان ہم میں ہیں۔۔۔۔ غیر قومیں ان کو بخوبی دیکھتی ہیں ان سے مطلع کریں اور جو عہدہ پائیں ان میں ترقی کرنے میں ان کو رغبت دلائیں۔'' [۳۰]

حقیقت یہ ہے کہ علی گڑھ تحریک ان تمام مقاصد کا احاطہ کرتی ہے جو اس تغیر پذیر دور میں مسلمانوں میں نشاۃ ثانیہ پیدا کرنے میں معاون ثابت ہوئے۔ ان میں عقلیت پسندی، حالات کے مطابق ترقی کی راہیں تلاش کرنے کی قوت وصلاحیت پیدا کرنا اور نئے علوم کے مطابق اپنی زندگی سنوارنے کے رویّے کو ابھارنا اس تحریک کے مقاصد قرار پائے۔ ہندی اور اردو تنازع کے بعد سر سید نے اردو کو مسلمانوں کی زبان کی حیثیت سے ترقی دینے کا فیصلہ کیا اور اردو کو علی گڑھ تحریک کے مقاصد کی تکمیل میں ایک آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال کیا۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ انگریزی کے خلاف تھے بلکہ یہ زبان تو تمام مغربی علوم کی کنجی تھی۔ اس زبان کے سیکھنے کے لیے انھوں نے لوگوں کو ترغیب دی اور اس کے ذریعے وہ جدید علوم کے ثمرات کو پوری مسلم قوم تک پہنچانا چاہتے تھے۔ اس لیے اردو زبان جو اس وقت عام لوگوں کی زبان تھی، جدید علوم کی حامل اور اپنے پیغام کی ترسیل کا ذریعہ بنایا۔ اس تحریک سے اردو ادب کو کیا فائدہ پہنچا اس پر آگے تفصیل سے بحث کی جائے گی۔

علی گڑھ تحریک کا ایک اور حصہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا قیام تھا۔ اس کے مقاصد میں یوروپین سائنس اور لٹریچر کی مسلمانوں میں اشاعت اور ان کو اعلیٰ تعلیم کی طرف راغب کرنا تھا۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کو قدیم علوم کے متعلق تحقیقات کرنا اور اردو انگریزی میں رسالے لکھوانا تھا۔ اس کانفرنس کے اجلاس اہم جگہوں پر ہوا کرتے تھے تا کہ مسلمانوں کے ممتاز اور صاحب درد لوگوں میں قوم کے تعلیمی، تہذیبی، سماجی اور سیاسی مسائل پر بحث کی جائے اور ان مسائل کے حل کی طرف عملی

اقدام اٹھائے جائیں۔

انجمن پنجاب لاہور کی تحریک:

انیسویں صدی کے نصف آخر میں کئی تحریکیں اور انجمنیں ابھریں جن کا مقصد قدیم مشرقی علوم کا احیا اور دیسی زبانوں میں علوم مفیدہ کو عام کرنا تھا۔ تا کہ لوگوں کے زاویۂ نظر میں تبدیلی آئے اور وہ اپنی اصلاح کی طرف مائل ہوں۔ انجمن پنجاب کی تحریک ان ہی تحریکوں میں سے ایک ہے۔ ایک تعلیمی انجمن ؛سکشا سبھا؛ کے ایک جلسے میں متعدد حضرات نے جس میں حکومت کے عہدیدار انگریز سرپرست شریک تھے، یہ فیصلہ کیا کہ ایک ایسی انجمن قائم کی جائے جس میں علم و ہنر کی ترقی کے بارے مقالے پڑھے جائیں اور عام لوگوں تک پہنچانے کے لیے ان کی اشاعت کی جائے۔ جیسا کہ پنڈت من پھول نے جو شکسا سبھا کے صدر تھے اپنے تقریر کے دوران کہا کہ:

> ''کلکتہ اور لکھنؤ کی طرح لاہور میں بھی ایک ایسی انجمن قائم کی جائے جس میں تنقید، مطالب مفیدہ پنجاب و ترقی علم و ہنر کے تحریراً و تقریراً عمل میں آ کر بذریعہ چھاپا نشر ہوا کرے۔'' ۳۱

اس طرح انجمن پنجاب کا قیام ۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو عمل میں آیا۔ اس وقت انجمن کے جو ارکان تھے، ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حکومت کے اشارے پر اس انجمن کا قیام ہوا تھا۔ ایک انگریز مستشرق ڈاکٹر لائٹز جو گورنمنٹ کالج کے پرنسپل تھے، انھیں انجمن کا صدر بنایا گیا۔ ان کی تنظیمی صلاحیت اور ادب نوازی اس انجمن کو فعال اور ملک گیر بنانے میں کافی مددگار ثابت ہوئی۔ پہلے انجمن کا نام ''انجمن اشاعت مطالب مفیدہ پنجاب'' رکھا گیا تھا لیکن بعد میں اسے انجمن پنجاب کے نام سے ہی جانا گیا۔ انجمن کے اغراض و مقاصد کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ بقول انور سدید:

> ''قدیم مشرقی علوم کا احیاء، صنعت و تجارت کا فروغ، باشندگان ملک میں دیسی زبان کے ذریعے علوم مفیدہ کی اشاعت، علمی وادبی معاشرتی اور سیاسی مسائل پر بحث اور صوبے کے بارسوخ اہل علم طبقات اور افسران حکومت میں

رابطہ''۔ان مقاصد کی تکمیل کے لیے مدارس، کتب خانے اور دارالمطالعے قائم کرنے کا منصوبہ بنایا گیا۔انجمن پنجاب کی آواز دوسرے صوبوں تک پہنچانے کے لیے رسائل جاری کرنے کا پروگرام وضع ہوا اور سماجی ، مذہبی، اخلاقی، انتظامی علمی اور ادبی موضوعات پر تبادلۂ خیالات کے لیے جلسوں کا بندوبست کیا گیا۔''۳۲؎

انجمن پنجاب کے جلسوں میں جو لکچر دیئے گئے ان کی روداد انجمن کے رسالے''رسالہ انجمن اشاعت مفیدہ'' میں چھپتی تھی۔اس قدم نے انجمن کی شہرت کو دور دور پہنچا دیا۔محمد حسین آزاد نے اپنے مضامین کے ذریعے انجمن میں ایک نئی روح پھونک دی۔ان کی اس سرگرمی کو دیکھتے ہوئے ڈاکٹر لائٹز کی تجویز پر انھیں ۲۷ مارچ ۱۸۶۸ کو انجمن کا سکریٹری بنایا گیا۔انجمن کے جلسوں میں جو مضامین پڑھے جاتے تھے ان پر مباحثہ بھی ہوتا تھا جس سے ایک مثبت تنقیدی مزاج پیدا کرنے میں مدد ملی۔

ہندستان میں مجلسی تنقید کی روایت کو فروغ دینے کے علاوہ ادبی وتہذیبی اور سماجی و تعلیمی شعور پیدا کرنے میں انجمن کا بڑا ہاتھ رہا ہے۔اس انجمن کے تعلیمی اثرات اتنے دور تک پھیل گئے کہ حکومت بھی بعض تعلیمی ترقی کے معاملے میں اس کی رائے طلب کرتی تھی۔اس کی مثال یہ ہے کہ یونیورسٹی کی تجویز بھی انجمن کی ہی طرف سے گورنمنٹ کو دی گئی اور ینٹل کالج کی صورت میں تسلیم کی گئی۔اس انجمن کو وسیع اور فعال بنانے میں جہاں سرکاری عہدیداران کی ممبرشپ کا ہاتھ ہے وہیں مولانا محمد حسین آزاد کی کوششوں نے اسے چار چاند لگایا۔مولانا محمد حسین آزاد ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس انجمن کے تحت سب سے پہلے موضوعی مشاعرے کا اہتمام شروع کیا جس سے اس انجمن کی عوامی مقبولیت میں اضافہ ہو گیا:

''تحریک انجمن کو کامیاب بنانے میں اس مشاعرے کو اہمیت حاصل ہے جو ۷۵۔۱۸۷۴ کے دوران سکشا سبھا ہال میں قائم کیا گیا اور جس میں آزاد، حالی، انور حسین ہما، ولی دہلوی اور منشی الٰہی بخش رفیق وغیرہ نے مختلف موضوعات پر نظمیں پڑھیں۔''۳۳؎

انجمن پنجاب نے وہ ماحول تیار کیا جس میں موضوعاتی نظم لکھنے کی تحریک دی۔انجمن سے وابستہ ہونے اور انگریز مستشرقین سے ملاقات کے بعد مولانا محمد حسین آزاد کے ادبی نظریات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور اس طرح ان کی کوششوں سے اردو ادب کے اندر ایک نیا موڑ پیدا ہوا۔نظم کی روایت اردو میں نئی تو نہیں تھی۔ان کی مثالیں مختلف اصناف میں بکھری ہوئی تھیں مگر آزاد کی کوششوں نے اسے ایک با قاعدہ شکل دی۔مولانا آزاد کی ان کوششوں کے پیچھے دراصل کرنل ہالرائیڈ جو سر رشتۂ تعلیمات پنجاب کے ڈائرکٹر تھے ان کی ادب نوازی کا بڑا ہاتھ ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انجمن پنجاب کا اردو نظم نگاری کی تحریک سے کوئی براہ راست تعلق نہیں تھا لیکن اس تحریک کو فروغ انجمن کے زیر سایہ ہی ملی۔اردو ادب میں خاص طور سے اردو نظم نگاری میں جو انگریزی ادب کے اثرات دکھائی دیتے ہیں وہ انجمن پنجاب کے زیر اثر اردو میں آئے۔کیوں کہ انجمن کے ممبروں میں زیادہ تر سرکاری عہدیدار،انگریز مستشرقین تھے جو ظاہر ہے کہ انگریزی علوم اور اس کے ادب سے واقف رہے ہوں گے۔انھوں نے انجمن کے جلسوں میں جو لکچرز دیے وہ مختلف موضوعات پر تھے جس کا بالواسطہ طور پر اردو ادب میں نئے خیالات پیدا کرنے میں بڑا ہاتھ رہا ہے۔

انجمن پنجاب سے وابستہ ہونے کے بعد آزاد اور حالی کے ادبی خیالات میں تبدیلی آئی اور انہیں انگریزی علوم وفنون سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملا۔کیوں کہ کرنل ہالرائیڈ اور لائٹز جیسے مستشرقین اردو ادب کے مداح انجمن کے ممبر تھے جن کے خیالات سے آزاد اور حالی کافی متاثر ہوئے۔کرنل ہالرائیڈ نے ہی انجمن کے ایک جلسے میں موضوعاتی نظم کی تجویز رکھی تھی جس کو آزاد کی کوششوں نے ہی پر وان چڑھایا۔اس طرح انجمن کے زیر سایہ اردو میں باضابطہ طور پر نظم نگاری کا آغاز ہوا۔

(ب) تحریکوں کے ادبی اثرات کی نوعیت

فورٹ ولیم کالج کے ادبی اثرات:

فورٹ ولیم کالج کے قیام کے پیچھے جو مقاصد کارفرما تھے وہ یقیناً سیاسی تھے۔اس کا مقصد انگریزوں میں ایسا انتظامی طبقہ پیدا کرنا تھا جو ہندستان کے سماجی اور تہذیبی حالات اور یہاں کی زبان سے واقف ہو۔ادارہ صرف اپنے متعینہ مقاصد کی تکمیل ہی نہیں کرتا بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کے مثبت اثرات وثمرات مخالف سمتوں میں بھی پڑتے ہیں۔اسی طرح حسن اتفاق سے فورٹ ولیم نے کچھ ایسے حالات پیدا کردئے جو ہماری زبان وادب کے لیے نہایت سازگار ثابت ہوئے اور جو کالج کے قائم کرنے والوں کو ہرگز مطلوب نہ تھے۔

انگریزی اقتدار جہاں پورے ہندستان کو اپنی گرفت میں لے چکا تھا، وہیں کچھ ایسے افراد بھی ان میں تھے جو مشرقی علوم سے دلچسپی اور زبان وادب کا ذوق رکھتے تھے۔یہی مستشرقین تھے جنھیں اٹھارہویں صدی کے اواخر میں ہندستانی السنہ وادبیات کے ذوق تحقیق اور تجسس نے اس بات کے لیے آمادہ کیا کہ وہ ہندستانی زبان وادب کی ترویج میں کچھ کارنامے انجام دیں جو اگرچہ انفرادی کوششوں کی حیثیت رکھتے تھے لیکن انہی انفرادی کوششوں نے فورٹ ولیم کالج کے قیام کے دوران ایک تحریک کی شکل اختیار کی جس کے نہایت خوش آئند نتائج برآمد ہوئے۔

فورٹ ولیم کالج سے پہلے اردو ادب خاص طور پر اردو نثر کی صورت حال ابتر تھی۔اردو میں جتنی کتابیں موجود تھیں ان میں زیادہ تر مذہبیات سے متعلق تھیں۔ان کے اسلوب پر فارسی اور عربی کا غلبہ تھا۔ان میں صنائع وبدائع کا خوب استعمال ہوا کرتا تھا چوں کہ نثر نگار اپنی تخلیق کے توسط سے زبان دانی کی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا کرتے تھے۔دراصل اس عہد میں ان تخلیقات کے قاری بھی ایک مخصوص طبقے سے تعلق رکھتے تھے جو فارسی اور عربی زبان سے واقف بھی تھے۔لہذا قاری کو خیال کے بجائے الفاظ کے بندشوں میں لطف آتا تھا۔اردو ادب خاص طور سے اردو نثر کے پس منظر

میں اگر فورٹ ولیم کالج کے کارناموں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کالج نے اردو کے نثری اسلوب کو نکھارنے میں جو کارنامے انجام دیۓ وہ قابل تعریف ہیں۔اس کالج نے اردو نثر کو مقفع اور مسجع عبارت آرائی سے نکال کر صاف اور سلیس اسلوب عطا کیا اور اس کے اندر مختلف مضامین ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی: بقول ڈاکٹر سمیع اللہ:

''فورٹ ولیم کالج کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اردو زبان کی پوشیدہ ومخفی صلاحیتوں کو نکھرنے کے مواقع فراہم کیے اور اردو نثر کا ایسا اسلوب وضع کیا جو بعد کے مصنفین کے لیے چراغ راہ ثابت ہوا۔یہ تحریک ہندستان کی سب سے پہلی شعوری، اجتماعی، ادبی اور لسانی تحریک تھی جس نے اردو نثر کی رفتار ترقی کے لیے مہمیز کا کام کیا اور اسے وہ قوت وتوانائی عطا کی کہ نصف صدی کے مختصر وقت میں اردو زبان کے اندر مختلف مضامین ومباحث کو کامیابی کے ساتھ ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی۔۳۴

فورٹ ولیم کالج نے پہلی بار اردو کو عوامی زبان کا درجہ دیا اور اردو میں ایسا اسلوب وضع کیا جو عوام کے روزمرہ اور محاورے کے قریب تھا۔ اس سے قبل اردو میں فارسی الفاظ، روزمرہ اور محاورے مستعمل تھے۔چونکہ فورٹ ولیم کالج کا مقصد نو وارد انگریز افسران کو اردو زبان وثقافت سے آشنا کرانا تھا اس لیے سادہ اور سلیس زبان واسلوب کا استعمال کیا گیا:

''فورٹ ولیم کالج اردو نثر کی تاریخ میں اس اعتبار سے بھی سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس نے اردو زبان وادب کو عوام سے قریب تر کر دیا کیوں کہ اس کی بدولت جس اسلوب نگارش کو فروغ حاصل ہوا وہ ہندستانی عوام کے روزمرہ اور محاورے پر استوار ہوگئی تھی۔اس تبدیلی کے دوررس نتائج برآمد ہوئے۔''۳۵

اس کالج کے تحت گل کرسٹ نے اردو کتابوں کی مشینی چھاپہ خانہ کے ذریعہ طباعت کا اہتمام کیا تھا۔اس سے پہلے کتابت کے ذریعہ اشاعت کا کام ہوتا تھا۔ان مین غلطیوں کا زیادہ احتمال ہوتا تھا۔چھاپہ خانوں کی وجہ سے اردو کی اشاعت میں سہولت ہوگئی اور زیادہ سے زیادہ لوگوں تک اس کی

رسائی ممکن ہوگئی۔ چھاپہ خانوں کے قیام سے کتابوں کی دستیابی آسان ہوگئی اور کم پیسہ اور کم وقت میں کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔ مشینی چھاپہ خانہ کے قیام سے اردو میں صحافت کی راہ بھی ہموار ہوئی اور اس کے ذریعہ جدید خیالات تک لوگوں کی رسائی آسان ہوگئی:

> ''کالج کا دوسرا اہم کارنامہ ہندستانی زبانوں کو مشینی دور میں داخل کرنا ہے۔ ہندستان کی ادبی فضا پر جن چیزوں کا براہ راست اثر ہوا ان میں اردو چھاپہ خانوں کا قیام اور ان کا استعمال غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔اس پیش رفت سے ضمناً ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ صحافت کے فروغ کی راہ کھل گئی جو عوام سے زیادہ سے زیادہ روابط استوار کر کے اصلاحی تحریکات اور ترقی پسندانہ خیالات کو عام کرنے کا بہترین ذریعہ ثابت ہوئی۔''[۳۶]

فورٹ ولیم کالج کے ذریعے انگریز ہندستانی تہذیب اور اس کے سماجی اقدار سے واقف ہوئے۔اور مشرقی علوم اور فلسفہ کی اہمیت وافادیت کو سمجھا۔اس کے لئے فارسی، عربی، اور سنسکرت کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ ہوا تا کہ یوروپی لوگ ہندستانی اور مشرقی فلسفہ سے واقف ہوسکیں۔لارڈ منٹو نے اپنی رپورٹ میں ''میگھ دوت'' کے انگریزی ترجمے کا ذکر کیا ہے۔

اردو نثر کی ترقی کے علاوہ فورٹ ولیم کالج نے اردو شاعری کا مذاق پیدا کرنے میں بھی اہم کردار ادا کیا۔لیکن اس سلسلے میں کالج کے اثرات صرف بنگال تک ہی محدود رہے۔ ہر سال ۲۵ جولائی کو کالج میں نہایت اہتمام کے ساتھ مشاعرہ ہوا کرتا تھا جس میں کالج کے شعرا کے علاوہ شہر کے اہم شعرا بھی اپنا کلام پیش کیا کرتے تھے۔ان مشاعروں کی بدولت طلبہ اور حاضرین محفل میں اشعار کے حسن وقبح کی پرکھ اور روزمرہ ومحاوروں کی صحت کا شعور پیدا ہوا۔

اس کالج نے اردو ادب پر منفی اثرات بھی مرتب کیے۔اس کالج میں اردو اور ہندی کو الگ الگ رسم الخط کے ذریعہ مختلف خانوں میں بانٹنے کی کوشش کی گئی۔یہیں سے سب سے پہلے اردو ہندی کا قضیہ کھڑا ہوا جس کے ناخوشگوار اثرات اب تک محسوس کیے جارہے ہیں۔یہ لسانی تنازعہ ایک سوچی سمجھی سازش کا نتیجہ تھی جو کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تفریق پیدا کرنے کی پہلی کوشش تھی۔

اس نے اردو ادب کے سیکولر کردار کو نقصان پہنچایا:

''حقیقت یہ ہے کہ ولزلی نے فارسی اور اردو میں اختلاف کی خلیج حائل کرنے کے بجائے ہندی، اردو اور بنگالی کو الگ الگ زبانوں میں ابھارنے اور محدود جغرفیائی خطوں میں پھلنے پھولنے کا موقع فراہم کیا اور حصول مقصد کے لئے ہر زبان کے رسم الخط کو آلہ کار بنایا۔'' ۳۷

یہ حقیقت ہے کہ فورٹ ولیم کالج نے تخلیقی ادب میں کوئی خاص کارنامہ انجام نہیں دیا بلکہ اس کے تحت زیادہ تر نثر کی مقبول کتابوں کو ہی سلیس اردو میں منتقل کیا گیا لیکن اس کالج کے مصنفین نے گلکرسٹ کی رہنمائی میں ایک جدید نثر کی بنیاد ڈالی جس کی مثال اس سے پہلے اردو نثر میں باقاعدہ طور پر موجود نہیں تھی۔ اسی کالج کے تحت اردو میں پہلی بار آسان اور سلیس نثر لکھنے کی شعوری کوشش کا آغاز ہوا۔ کالج کے تحت جن کتابوں کا ترجمہ کرایا گیا وہ لفظی ترجمہ نہیں تھا بلکہ تخلیقی ترجمہ تھا۔ مرصع و مقفّیٰ فارسی آمیز اردو کو آسان اور عام بول چال کی اردو کا جامہ پہنایا گیا۔ ہندستانی معاشرت کو اجاگر کرنے کے لیے روز مرہ اور محاوروں کا استعمال کیا گیا۔ میر امن کی ''باغ و بہار''، حیدر علی بخش کی ''توتا کہانی''، نہال چند لاہوری کی ''مذہب عشق'' کا اگر آج مطالعہ کریں تو آپ کو اس بات کا احساس نہیں ہوگا کہ آپ دوسو سال پہلے کی نثر پڑھ رہے ہیں بلکہ یہ محسوس ہوگا کہ یہ موجودہ صدی کی اردو زبان ہے۔ کالج کے مصنفین نے آسان اور عام فہم زبان کا استعمال غیر شعوری طور پر نہیں کیا بلکہ انھیں عوامی زبان میں لکھنے کی ہدایت کی گئی تھی۔ میر امن نے باغ و بہار کے دیباچے میں لکھا ہے:

''خداوند نعمت، صاحب مروت کے قدردان جان گلکرسٹ صاحب۔۔۔لطف سے فرمایا کہ قصے کو ٹھیٹ ہندستانی گفتگو میں جو اردو کے لوگ، ہندو مسلمان عورت مرد لڑکے بالے خاص و عام آپس میں بولتے چالتے ہیں ترجمہ کرو۔'' ۳۸

اس اقتباس سے ثابت ہوتا ہے کہ ساہ اور عام فہم زبان میں لکھنا مصنفین کی مجبوری تھی۔ انہوں نے سلیس اردو نثر کا استعمال فنی ضرورت کے تحت نہیں کیا۔ لیکن بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اردو میں آسان نثر پہلے سے موجود تھی اور سلیس نثر نگاری فورٹ ولیم کالج کے مصنفین کی ایجاد نہیں ہے

جیسا کہ حامد حسن قادری نے اپنی کتاب داستان تاریخ اردو میں لکھا ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ کالج کے قیام سے پہلے اردو نثر کی زبان و اسلوب عموماً فارسیت زدہ ہی تھی۔ ایک دو کتابیں ہی آسان نثر میں لکھی گئیں، جن میں سے بیشتر حال ہی میں دریافت ہوئی ہیں۔ اس کا صاف مطلب ہے کہ یہ کتابیں اس زمانے کے عام ادیبوں اور اردو داں طبقوں کی نظر سے نہیں گذری ہوں گی۔ کیوں کہ اس زمانے میں مسجع و مقفع اسلوب ہی رائج تھا۔ ایک دو کتابیں جو آسان نثر میں لکھی گئی تھیں وہ یقیناً مقبول نہ ہوسکی ہونگی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کالج کے مصنفین جو سادہ نثر لکھنے پر مامور کیے گئے تھے ان کی نظروں کے سامنے یہ کتابیں نہیں تھیں اور انھوں نے اپنی سادہ نثر لکھنے کے لیے ان کتابوں سے کوئی رہ نمائی نہیں لی ہونگی۔ لہٰذا ان کے لیے ایسی سادہ نثر میں لکھنا گویا اردو نثر میں ایک نئی راہ نکالنے جیسا تھا۔ اس لیے یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ کالج کے مصنفین خود اپنی سمجھ میں ایک نئے اسلوب میں تجربہ کر رہے تھے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ مصنفین کی نظروں کے سامنے یہ نثری اسلوب موجود رہا بھی ہو تب بھی کالج کے مصنفین نے اردو نثر کو سلیس بنانے میں جو کارنامے انجام دیے، اس کے اثرات اس وقت تو نہیں بلکہ آگے چل کر اردو نثر پر مرتب ہوئے۔ کیوں کہ غالب کی نثر اور سرسید کی نثری خدمات میں فورٹ ولیم کالج کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ فورٹ ولیم کالج میں اردو کے جو مصنفین مامور کیے گئے وہ سب کے سب اردو ادب میں غیر معروف تھے۔ اس کالج نے انھیں ایک ایسا پلیٹ فارم عطا کیا جہاں سے ان کے تجربات اردو نثر میں آنے والی نسلوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوئے۔ فورٹ ولیم کالج میں میر امن ایک ایسے مصنف تھے جو اپنی کتاب ''باغ و بہار'' سے اردو ادب میں مشہور ہوئے۔ اس کتاب نے انھیں اردو ادب میں زندہ و جاوید بنادیا۔ باغ و بہار اگر چہ قصۂ چہار درویش کا ترجمہ ہے لیکن اسلوب کی سادگی، سلاست اور شائستگی نے اسے بقائے دوام عطا کردیا۔ تہذیبی سطح پر بھی اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے کیوں کہ باغ و بہار کی نثر سے میر امن کی شخصیت کا تخلیقی پرتو اور دلی کے تہذیبی نقوش پوری شان سے منعکس ہوتے ہیں۔

باغ و بہار کے علاوہ میر امن نے 'اخلاق محسنی'' کا بھی ترجمہ ''گنج خوبی'' کے نام سے کیا ہے۔ لیکن انھیں شہرت دوام 'باغ و بہار' سے حاصل ہوئی۔ بہادر علی حسینی جو کہ کالج میں ایک منشی تھے، انھوں نے کالج میں درس و تدریس کے علاوہ تصنیف و تالیف کا بھی کام کیا۔ انھوں نے مثنوی ''سحر البیان'' کو ''نثر بے نظیر'' میں ڈھالا اور ہتوپدیس کا بھی ترجمہ کیا۔ ''نثر بے نظیر'' کی زبان سادہ اور کالج کے اسلوب کی نمائندہ ہے۔

حیدر بخش حیدری کی مشہور تالیفات ''توتا کہانی''، ''آرائش محفل'' ہے۔ ''توتا کہانی'' کالج کے نصاب میں تھی۔ ''آرائش محفل'' کو بھی خوب مقبولیت حاصل ہوئی۔ حیدر بخش حیدری نے اور بھی کتابوں کے تراجم کیے اور تذکرہ بھی لکھا۔ انھوں نے کالج میں سب سے زیادہ کتابیں مرتب کیں۔ حیدری کی کتابوں میں مختصر افسانے کے اوصاف موجود ہیں جس کو عبادت بریلوی نے دریافت کیا ہے۔ یہ صرف ایک مرکزی خیال کے گرد گھومتی ہیں۔ حیدری کی کتابیں مختصر افسانے کی روایت میں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔

میر شیر علی افسوس شاعر بھی تھے لیکن ان کی شہرت ان کی نثری تصانیف کے بنا ہوئی۔ گلستاں کا ترجمہ ''باغ اردو'' کے نام سے کیا جو کالج کے نصاب میں شامل تھی۔ سجان رائے کی کتاب ''خلاصۃ التواریخ'' کا ترجمہ کیا جو ''آرائش محفل'' کے نام سے جانی جاتی ہے۔ یہ ایک تاریخی کتاب ہے۔ افسوسؔ نے اس میں روزمرہ کے زبان کو خوبصورتی سے استعمال کیا ہے۔ انور سدید کے خیال میں ''محمد حسین آزاد نے دربار اکبری میں جو اسلوب اپنایا ہے اس میں میر شیر علی افسوس کے اسلوب کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس سے لگتا ہے کہ انھوں نے افسوس کے اسلوب سے فیضان معنوی حاصل کیا ہے۔''[۳۹]

کالج میں عربی و فارسی کے اردو تراجم کے علاوہ سنسکرت اور ہندی کتابوں کے تراجم بھی ہو رہے تھے۔ اس کام پر جن ادباء کو مامور کیا گیا ان میں کاظم علی جواں اور مظہر علی ولا ہیں۔ ان کی مدد کے لیے ایک سنسکرت کے عالم للولال جی کو رکھا گیا۔ یہ ان کو سنسکرت کے اقتباس پڑھ کر سناتے اور

دونوں اسے اردو میں منتقل کرتے تھے۔اس کے ذریعے اردو میں ایک نیا اسلوب نمایاں ہوا جس میں ہندی اور سنسکرت کے اثرات کی نمائندگی زیادہ تھی اور فارسی کی کم۔''اس اسلوب کا نمائندہ کاظم علی جواں تھا جس نے کالی داس کی کتاب ''شکنتلا'' کا ترجمہ کیا۔ جواں نے کہانی کی فضا اور اس کے مزاج کی مناسبت سے جو زبان استعمال کی ہے اس سے ترجمہ میں ادبی لطافت جادو جگانے لگی۔''[۴۰]

مظہر علی ولا کی ''مادھونل'' اور ''کام کنڈلا'' میں ایک نئے اسلوب کی جھلک نظر آتی ہے جس میں برج اور اردو کے امتزاج سے تخلیقی نثر کا ایک نیا اسلوب پیدا ہوا۔ ان کے علاوہ مولوی امانت اللہ، خلیل علی خاں اشک، مولوی اکرام علی وغیرہ نے بھی تصنیف و تالیف اور منشی گیری کر کے کالج کو اپنی خدمات بہم پہنچائی۔ اردو نثر کے علاوہ اس کالج میں شاعری کی بھی کتابیں تیار کروائی گئیں۔ کچھ شعرا کے دیوانوں کو مرتب کیا گیا اور اردو میں چھپوایا گیا۔ اس کالج کی ایک اور خصوصیت جس سے اردو زبان و ادب کے فروغ میں مدد ملی، وہ سالانہ مشاعرہ کرنا اور مختلف نامور شعرائے اردو کے دیوانوں کا انتخاب شائع کرنا تھا۔ مرزا سوداؔ، میر تقی میرؔ وغیرہ اساتذۂ اردو کے کلام کے جامع انتخابات کالج کے خوش مذاق مصنفین سے کرائے گئے اور انھیں صحت و اہتمام کے ساتھ شائع کیا گیا۔''[۴۱]

چہار درویش، توتا کہانی، آرائش محفل، داستان امیر حمزہ، قصۂ گل بکاؤلی، مادھونل، کام کنڈلا اور شکنتلا جیسی داستانی کتابوں کو اردو زبان میں منتقل کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ فورٹ ولیم کالج نے عوامی دلچسپی والے مضامین کو فوقیت دی۔ جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا وہ ساری داستانی یا عوامی ادب سے تعلق رکھتی تھیں۔ ان کتابوں کے اردو میں منتقل ہونے سے نہ صرف اس زبان میں عوام کی دلچسپی بڑھی بلکہ داستان گوئی کے فن کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اردو میں داستان نگاری کا ارتقا فورٹ ولیم کالج کا رہین احسان ہے۔''[۴۲]

فورٹ ولیم کالج کا تذکرہ بغیر ڈاکٹر گلکرسٹ کے بیان کے ادھورا ہے۔ گل کرسٹ اردو نثر کی تحریک کا ایک اہم ترین کردار ہے۔ اردو زبان سے اس کی واقفیت اس کے اردو زبان سے دلچسپی کو ظاہر کرتی ہے۔ اس نے ذاتی کوشش کے ذریعے اردو زبان کو سیکھا اور یہاں تک مہارت حاصل کر لی

کہ اس زبان کی قواعد اور لغت تیار کرنے کا ارادہ کر لیا۔ ۱۷۸۷ء میں اس نے انگریزی ہندستانی لغت کا مسودہ تیار کیا اور ایک سال کے بعد اس کی دوسری کتاب ہندستانی زبان کی قواعد شائع ہوئی۔ اس کے بعد ہندستانی لسانیات شائع ہوئی جس سے اس کی شہرت اردو زبان کے ماہر کی حیثیت سے ہوگئی۔ ولزلی نے گلکرسٹ کی تجویز پر فورٹ ولیم کالج کے قیام کا مسودہ تیار کیا تھا۔ جب کالج کا قیام عمل میں آیا تو گلکرسٹ کو ہندستانی زبان کے پروفیسر کے عہدے پر مامور کیا گیا۔ اس نے اردو زبان کی تدریس کے لیے ایسا نصاب تیار کرایا جس سے اردو نثر کو کافی فائدہ پہنچا۔ اردو زبان اس لائق ہوئی کہ وہ آگے چل کر ادب کے علاوہ دوسرے علمی موضوعات کو ادا کر سکے۔ کالج میں گلکرسٹ نے اپنے چار سالہ قیام میں اپنی کوششوں کے ذریعے اردو دانوں کی ایسی جماعت پیدا کی جن کی خدمات سے اردو ادب خاص طور سے اردو نثر میں روانی، سادگی، سلاست پیدا ہوئی۔ گلکرسٹ کی اردو ادب کی خدمات میں اہم ہے کہ اس نے اردو کتابوں کی اشاعت کے لیے مطبع قائم کروایا اور اس طرح اس نے کتابوں کی اشاعت کو آسان کر دیا۔ ایسے وقت میں جب کہ ہندستان میں کتابوں کے مطابع قائم نہیں ہوئے تھے، اردو کی کتابوں کی اشاعت کروانا گلکرسٹ کا بڑا کارنامہ ہے۔ فورٹ ولیم کالج کے بعد ہی اردو میں چھاپہ خانہ کی روایت قائم ہوئی۔

فورٹ ولیم کالج نے جس نثری اسلوب کو فروغ دیا۔ اس کے اثرات بظاہر فوری طور پر کالج کی باہری اردو دنیا میں دیکھنے کو نہیں ملتے۔ جبکہ اخبارات ورسائل اور کتب کی اشاعت شروع ہو چکی تھی اور مطبوعہ چیزوں کی آمد ورفت پر کوئی پابندی نہیں تھی، ایسی حالت میں یہ قیاس کرنا کہ کالج کی کتابوں نے کالج کی باہری دنیا کو متاثر نہیں کیا ہوگا، کچھ صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اثرات بہت آہستہ روی کے ساتھ کالج کی باہری دنیا پر بھی مرتسم ہو رہے تھے۔ دلّی کالج میں جو نثری اسلوب پروان چڑھا، اس کے پیچھے کہیں نہ کہیں فورٹ ولیم کالج کے اثرات ضرور تھے۔ غالب اور سرسید کے نثری اسلوب میں میر امن کا انداز واضح طور پر نمایاں ہے۔ چناں چہ میر امن کے اسلوب پر رجب علی بیگ سرور کی کتاب فسانۂ عجائب میں منفی ردعمل کا اظہار، اس بات کا ثبوت ہے کہ کالج کے

اثرات دور تک پھیل رہے تھے۔'' چناں چہ اسی ردعمل سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہے کہ فورٹ ولیم کالج کی تحریک کی نثر کے اثرات کالج تک محدود نہیں تھے بلکہ دور دور تک پھیل رہے تھے۔ اس کے خلاف منفی ردعمل بھی ہوا اور اسے مثبت طور پر قبول کرنے کا رجحان بھی پیدا ہوا۔''۴۳

دلّی کالج کے ادبی اثرات:

ایسٹ انڈیا کمپنی نے جب اپنے اقتدار کو ہندستانی مقبوضات میں مضبوط کرلیا اور سیاسی طور پر ہندستانی فضا پر پوری طرح چھا گئی تو انھوں نے اقتدار کو مزید قوت دینے کے لیے تہذیبی، علمی اور سماجی کاموں کی طرف بھی دھیان دیا۔ ۱۸۰۰ء کے بعد انگریزوں کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ وہ ہندستان میں ایک ایسی سیاسی قوت بن کر ابھر چکے ہیں اور پورے ہندستان کو اپنی حکمرانی میں لے لیں گے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں انھیں ایسے لوگوں کی ضرورت پڑی ہوگی جو حکومت کے انتظام و انصرام میں ان کی مدد کرسکیں۔ فورٹ ولیم کالج کو قائم کر کے انھوں نے انگریز سول افسران کو ہندستان کی زبان و معاشرت سے واقف کرایا۔ لیکن آگے چل کر انہیں یہ احساس ہوا کہ اقتدار کی وسعت کی بنا صرف انگریز منتظمین کافی نہیں ہوں گے بلکہ ہندستانیوں کی ایک ایسی جماعت پیدا کرنی ہوگی جو مغربی علوم وفنون اور اس کی تہذیب سے واقف اور مداح ہوں تا کہ انتظامی امور میں ان کی خدمات حاصل کی جاسکیں۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے انہوں نے دلی کالج قائم کیا۔ دلی کالج کے قیام کے مقصد میں ہندستانی عوام کو جدید علوم سے آراستہ کرنا اور ان کے قدیم اور راسخ اعتقادات پر جدیدیت کا اثر مرتسم کرنا تھا۔ سائنسی علوم کو برطانوی مقبوضات میں فروغ دینا اور علم و ادب کا احیا کرنا بھی دہلی کالج کے مقاصد میں شامل تھا۔ کالج کے قیام نے ہندستانی طلبہ کو مغربی علوم و سائنس سے صرف واقفیت بہم نہیں پہنچائی بلکہ یوروپی تہذیبی وسماجی اور سیاسی تصورات سے بھی انھیں قریب کردیا۔ اس کالج نے مغرب و مشرق میں جو بُعد تھی اسے پاٹنے میں اہم کردار ادا کیا۔ وہاں سے ایسی جماعت پیدا ہوئی جنھوں نے ہندستانیوں میں نشاۃ ثانیہ کے فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔

کالج میں ذریعۂ تعلیم اردو زبان کو رکھا گیا تھا۔ چوں کہ اردو میں سائنسی علوم کی کتابیں نہیں تھیں اس لیے اس زبان میں نصابی کتب تیار کرنے کے لیے انگریزی کتابوں کے تراجم ہوئے جس سے اردو زبان میں علمی مضامین کو ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

دلّی کالج میں ذریعۂ تعلیم کو لے کر خاصا اختلاف رہا۔ ایک گروپ کالج میں اردو ذریعۂ تعلیم کا حامی تھا اور دوسرا گروہ وہ تھا جن کا مقصد انگریزی زبان کو ذریعۂ تعلیم بنا کر ہندستانیوں کو مغربی تہذیب اور اس کے مذہبی تصورات کے قریب لانا تھا۔ دلی کالج مغربی اور مشرقی علوم کی سنگم کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آیا جہاں ایک ہی چھت کے نیچے مغرب و مشرق کا ادب پڑھایا جانے لگا۔ کالج کا مقصد محض ادبی نہیں تھا بلکہ اس نے سائنسی علوم کی ترویج سے ہندستانی ادب میں سائنٹفک اندازِ نظر پیدا کرنے کی بھی راہ ہموار کی۔ اس طرح مغربی علوم کے حصول کی تحریک کے مقاصد اگرچہ ادبی نہیں تھے مگر اس سے اردو شعر و ادب کو زیادہ سائنٹفک انداز میں سمجھنے اور پیش کرنے میں سہولت ملی اور یہ تحریک انیسویں صدی کے نصف دوم کی تحریکوں کی پیش رو ثابت ہوئی۔ یہ اسی کی کوشش کا نتیجہ تھا کہ ہندو اور مسلمانوں دونوں میں ایک ذہنی اور علمی بیداری پیدا ہوئی۔

فلیکس بوترو جو ۱۸۴۱ میں کالج کے پرنسپل تھے، کی کوششوں کے نتیجے میں ٹرانسلیشن سوسائٹی کا قیام عمل میں آیا۔ اس سوسائٹی کے تحت سائنسی علوم کی کتابیں اردو میں منتقل ہوئیں اور انھی کتابوں کو پڑھ کر اردو زبان و ادب کے دامن کو وسیع کرنے کے لیے وہ اہلِ علم سامنے آئے جنھوں نے مختلف نئے اسالیب سے اردو کو روشناس کرایا۔ انشائیہ، ناول نگاری، مضمون نگاری، صحافت، تنقید و تحقیق جیسی اصناف اور فنون اردو میں متعارف ہوئے۔ ورناکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی کے قیام سے اردو کو کافی فائدہ پہنچا۔ مختلف علوم و فنون کی کتابیں اردو میں دستیاب ہوگئیں۔ ان کتابوں نے مشرقی ذہنی و فکری جمود توڑنے میں بڑی مدد کی، اردو ادب کے جمود کو بھی توڑا اور اردو کے سرمایہ میں اضافہ کیا۔ ''ان تراجم نے اردو زبان کی بے بضاعتی، کم مائیگی اور علمی مفلسی دور کرنے میں گراں قدر حصہ لیا۔''[۴۴]

دلّی کالج صرف درس و تدریس کا ہی ادارہ نہیں تھا بلکہ یہاں ثقافتی لین دین کا بھی عمل

ہوا۔ طلبا مختلف موضوعات پر بحث و مباحثہ کیا کرتے تھے جس سے متعدد افکار و نظریات کے آپسی لین دین نے ذہنی وسعت پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا:

> ''اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ دلی کالج جب تک قائم رہا مفید علمی تبادلۂ خیال اور ثقافتی لین دین کا مرکز بنا رہا۔ یہاں کے اساتذہ اور طلبہ مختلف اور متنوع خیالات ونظریات کے حامل ہوئے۔ کوئی مغربی تہذیب و ادب کا گرویدہ ہوتا تو کوئی مشرقی تمدن اور علوم السنہ کو اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھتا۔ ذوق کی اس بوقلمونی اور افکار ونظریات کی اس رنگا رنگی نے ہندستانی طلبا واساتذہ پر گہرے اثرات مرتب کیے اور ان کے نتیجے میں خیالات کی تبدیلی، فکر کی اصلاح اور معلومات میں اضافہ کا وہ سلسلہ شروع ہوا جس سے نہ صرف یہ کہ افادی ادب کی بنیاد پڑی بلکہ نئے تہذیبی اور سائنسی دور کی ابتدا بھی ہوئی۔''[۴۵]

حقیقت یہ ہے کہ اس کالج میں افادی و علمی ادب کی بنیاد پڑی جو آگے چل کر سرسید تحریک کے زیر اثر ارتقا پذیر ہوئی۔ کالج کی مطبوعات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت کم عرصے میں علمی وادبی مضامین میں کتابیں دستیاب ہوگئیں، تاریخ، قانون، ریاضی، جغرافیہ، ادب وقواعد کی کتابیں منظر عام پر آئیں جن سے اردو زبان میں وسعت، اس کے الفاظ ومحاورات اور اصطلاحوں میں اضافہ ہوا۔ علمی مضامین کو ادا کرنے کے لیے نئی ترکیبیں و اصطلاحیں وضع کی گئیں۔ کالج میں تراجم کے لیے جو اصول مرتب کیے گئے تھے وہ آج بھی ہمارے لیے رہ نمائی کا کام کرتے ہیں۔ طلبا کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے جن کتابوں کی اشاعت ہوئی ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ کالج کا اشاعتی منصوبہ ہر طرح کے موضوعات کا احاطہ کرتا ہے خواہ وہ علمی ہو، تاریخی ہو، یا پھر ادبی۔ ان کی اشاعت طلبا میں تصنیف وتالیف کا رجحان پیدا کرنے کا باعث بنا۔ ''ان تراجم کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ دلی کالج میں علم و ادب کا صحت مند ذوق پرورش پانے لگا اور کالج کے سرکردہ طلبا نے تالیف وتصنیف میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔''[۴۶]

دلی کالج نے جو نامور ادیبوں کی ایک جماعت پیدا کی انھوں نے صحافت، تاریخ، ناول

نگاری، مضمون وانشائیہ نگاری کی بنیاد اردو میں ڈالی اور اس کو فروغ دینے کی راہ ہموار کی۔ مولوی ذکاء اللہ نے ریاضی کی تمام شاخوں نیز تاریخ، جغرافیہ، اخلاق وطبیعیات وغیرہ پر بے شمار کتابیں اور مضامین لکھیں۔

ماسٹر رام چندر جنھوں نے کالج میں تعلیم حاصل کی اور وہیں مدرس ہو گئے۔ ان کی ذات ایک انجمن کی سی تھی۔ ویسے تو رام چندر ریاضی سے خاص شغف رکھتے تھے اور ریاضی میں کئی کتابیں تصنیف وتالیف کیں۔ ان کا مطالعہ نہایت وسیع تھا۔ ریاضی کے علاوہ انھوں نے صحافت، تنقید، شعر وادب ترجمہ وتاریخ، سیرت وسوانح اور مضمون نگاری میں اہم خدمات انجام دیں۔ اور ان میں نئے نئے گوشوں کو اجاگر کیا۔ رام چندر پہلے شخص تھے جنھوں نے مغربی ادبیات سے اثر پذیر ہو کر انھیں اپنی زبان اور اپنے انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ماسٹر رام چندر نے متعدد علوم پر کتابیں لکھیں جن میں زیادہ مشہور تذکرۃ الکاملین، فوائدالناظرین اور عجائب روزگار ہیں۔ ان کتابوں میں متنوع علمی، تاریخی، سیاسی اور معلوماتی موضوعات پر مضامین ہیں۔ ان میں آسان اور عام زبان استعمال کی گئی ہے اور ان کا زیادہ زور موضوعات کی ترسیل پر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کس طرح معلوماتی اور افادی مضامین لکھ کر اردو میں مقالہ نگاری اور مضمون نگاری کی ابتدا کی۔ سرسید کی مضمون نگاری اور مقالہ نگاری میں ان کے واضح اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔

علمی و ادبی رسائل کی اشاعت میں بھی دلی کالج کی خدمات اہم ہیں۔ ہندستانیوں کی جہالت کو دور کرنے کے لیے اور علم کی روشنی لوگوں تک پہنچانے کے لیے کالج سے ایک ہفتہ وار علمی و ادبی رسالہ 'قران السعدین' جاری ہوا۔ ''اس میں معاشرتی مسائل، سائنسی علوم اور ادب وحکمت کے موضوعات پر آزادہ روی سے بحث ونظر کا سلسلہ شروع ہو گیا۔''[۲۷]

ماسٹر رام چندر نے بھی دلی کالج کا مزاج رکھنے والا ایک رسالہ 'فوائدالناظرین' جاری کیا۔ اس رسالہ میں خبروں کے علاوہ سائنسی اور علمی، تاریخی وسماجی موضوعات پر مضامین شائع ہوتے تھے۔ وہ اپنے ہم وطنوں کی جہالت اور لاعلمی دور کرنا چاہتے تھے۔ رسالہ کی ایک خصوصیت یہ

تھی کہ اس میں مضامین کی وضاحت کے لیے تصاویر کی بھی مدد لی جاتی تھی۔ دلی کالج کے تحت یہ اولین کوشش تھی۔ دوسرا رسالہ 'محبّ ہند' کے نام سے جاری کیا جس میں طبیعیات اور اخلاقیات کے موضوعات پر مضامین ہوتے تھے۔ عام فہم زبان میں اپنے پیغام کو لوگوں تک پہنچانے میں ان کے رسالے سرسید کے 'تہذیب الاخلاق' کے پیش رو کہے جاسکتے ہیں۔ جو کام سرسید نے آگے چل کر کیا اس کی داغ بیل ماسٹر رام چندر نے اپنے مضامین اور رسالوں کے ذریعے ڈال دی تھی۔

اس کالج نے اردو ادب کو محمد حسین آزاد اور مولوی نذیر احمد جیسی دو عہد ساز شخصیتیں عطا کیں۔ اول الذکر نے تاریخ نگاری اور موخر الذکر نے ناول کے فن سے اردو ادب کو روشناس کرایا۔ محمد حسین آزاد جن پر کالج کے اساتذہ کو فخر تھا، صحیح معنوں میں وہ اردو میں انشا پردازی کے خالق ہیں بقول مہدی افادی ''اردو کو انشا پردازی کے درجہ پر جس نے پہنچایا وہ آزاد اور صرف آزاد ہیں۔''۴۸؎ مہدی افادی کا یہ قول حقیقت پر مبنی ہے۔ اپنے ہم عصروں میں آزاد ہی ایسی شخصیت تھی جنھوں نے انشا پردازی کے ذریعے اردو ادب میں شہرت دوام حاصل کی۔ ڈپٹی نذیر احمد کی شخصیت کی تعمیر و تہذیب میں دلی کالج کا بڑا حصہ ہے۔ ان کی ابتدائی زندگی دلی کالج میں گزری۔ اس کالج کا ان کی ذہنی وفکری اور ادبی تشکیل میں جو حصہ رہا ہے اس کا انھوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے۔ نذیر احمد نے قوم کی اصلاح کے لیے ناول جیسی مغربی صنف کا سہارا لیا اور اس طرح اس صنف کو اردو میں سب سے پہلے روشناس کرانے کا سہرا انہیں کے سر ہے۔ اس صنف کی ابتدا اور اس کے فروغ میں ان کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ کالج سے نکلنے کے بعد انھوں نے ناول کی ابتدا کی لیکن اس کے لیے کالج نے ہی ذہنی وفکری لبادہ فراہم کیا تھا۔ جدید علوم اور مغربی فکر سے ان کی واقفیت کالج کے قیام کے دوران ہی ہوئی۔ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے لیے انھوں نے ناول کے ذریعے جو شعوری کوشش کی اس پر کالج کے نمایاں اثرات ہیں۔

دلی کالج کے اثرات کو سرسید کی تحریک پر بھی نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ سرسید قوم میں جس نشاۃ ثانیہ کو پیدا کرنا چاہتے تھے اس کے لیے فضا دلی کالج نے پیدا کی۔ سرسید نے اپنے پیغام کو

پہنچانے کے لیے جو زبان استعمال کی، جس صنف کو اختیار کیا اس کے لیے دلی کالج بنیاد فراہم کر چکی تھی۔ اگر چہ دلی کالج تصنیف و تالیف، علمی مضامین اور تراجم تک محدود تھا لیکن غور سے دیکھا جائے تو اردو ادب میں نئے شعور، تازہ مضامین اور جدید مغربی اصناف کی ابتدا ان لوگوں نے کی جو کالج کے تعلیم یافتہ تھے۔

علی گڑھ تحریک کے ادبی اثرات:

سر سید تحریک کی فکری بنیاد پانچ امور، عقلیت، مادیت، اجتماعیت، حقائق نگاری اور روایت شکنی، پر قائم تھی۔ انھوں نے ہر چیز حتیٰ کہ مذہب کو بھی عقل کی بنیاد پر جانچا اور اس کے بعد ہی کوئی تصور قائم کیا۔ اگر چہ ان کی حد سے بڑھی ہوئی عقلیت سے ان کے کئی رفقاء کار نے اختلاف بھی کیا۔ سر سید نے حقائق کی ادراک کے لیے عقل و سائنس کو راہ نما بنایا۔ دوسری طرف مادی ترقی کو اس تحریک میں بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ قوموں کی ترقی میں مادی ترقی اہم کردار ادا کرتی ہے۔ سر سید کا خیال تھا کہ انگریزوں کی برتری ان کی مادی ترقی میں پوشیدہ ہے۔ اس لیے وہ چاہتے تھے کہ قوم تعلیم کے ذریعے اوہام پرستی کے اندھیرے سے نکل کر مادی ترقی کی طرف بڑھے۔ سر سید پہلے شخص تھے جنھوں نے فکر و ادب میں روایت شکنی کی راہ ہموار کی اور آزادیِ رائے اور آزادیِ خیال کے عناصر کو پروان چڑھایا۔ حقائق نگاری اور اصلیت کو انھوں نے اپنی تخلیقات میں خود برتا۔ ان کا خیال تھا کہ ادب زندگی کے حقائق کو بیان کرے اور حقائق کا بیان اس طرح سے ہو کہ اس سے مجموعی طور پر معاشرے کو فائدہ پہنچے۔ ان کے یہاں ادب محض تفنن طبع کی چیز نہیں تھی بلکہ انھوں نے ایک عظیم مقصد کی ترسیل کے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا:

> ''ان کا کہنا تھا کہ ادب بے کاری کا مشغلہ بالخصوص تفنن طبع کی چیز نہیں بلکہ یہ عین زندگی ہے اور اس لیے اس میں زندگی یا دوسرے لفظوں میں معاشرے کو فائدہ پہنچے۔''۴۹

یہی وہ ادب کا افادی نقطۂ نظر تھا جس کو خود انھوں نے اور ان کے رفقا کار نے عملی طور پر برتا اور جس کی ایک ارتقائی شکل بعد میں ترقی پسند تحریک کی صورت میں نظر آتی ہے۔

سرسید اپنی ذات میں ایک انجمن تھے۔ انھوں نے متنوع موضوعات مثلاً تاریخ، صحافت، ادب، تہذیب، معاشرہ اور مذہب وغیرہ پر قلم اٹھایا۔ ان تخلیقات میں انھوں نے جو انداز و اسلوب اپنایا وہ اپنے زمانے سے بہت مختلف ہے، ان کی مجموعی فکر و ادب کی بنیاد مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری پر قائم ہے۔ ہم ان رجحانات کو اردو ادب میں ان کے اثرات کے طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ بقول سید عبداللہ:

> ''سرسید نے اردو ادب کو جو ذہن دیا اس کے عناصر ترکیبی کی اگر فہرست تیار کی جائے تو اس کے بڑے بڑے عنوان ہوں گے۔ مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری سرسید کے مجموعی فکر و ادب کی عمارت انھیں بنیادوں پر قائم ہے۔ اور شاید یہی وہ نمایاں اور اہم رجحانات ہیں جو اردو ادبیات میں سرسید کا فیض خاص سمجھے جا سکتے ہیں۔ ان رجحانات سے اردو کا سارا ادب ان کے زمانے میں متاثر ہوا اور ردعمل سے قطع نظر آج کا مجموعی ادبی و فکری رجحان بھی اسی سلسلۂ فکر و عمل کی ارتقائی شکل ہے۔ چناں چہ جدید ترین زمانے کی ترقی پسند تحریک اپنی بیشتر خصوصیات کے لحاظ سے سرسید کی مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری کی ہم جنس اور اس کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے۔'' ۵۰

علی گڑھ تحریک سے پہلے اردو شاعری میں معاشرتی حقائق کو بیان نہیں کیا جاتا تھا اس میں صرف انفرادی خیالات کی عکاسی ہوتی تھی اور ایک طرح کے مضامین پائے جاتے تھے۔ علی گڑھ تحریک کے ذریعے شاعری میں اجتماعی اور قومی شعور کو پیش کیا جانے لگا۔ اگر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی نظموں کو دیکھیں تو احساس ہوگا کہ اس میں اس طرح کی نظمیں پڑھی جاتی تھیں جو زندگی، سماج اور قومی شعور سے متعلق ہوتی تھیں۔ ''علی گڑھ تحریک سے متاثر شاعروں کے یہاں اجتماعی طور سے محسوس کیے ہوئے جذبات اور سوچے سمجھے افکار پائے جاتے ہیں۔ اور قومی مسائل کا بیان اور ان کا

عقلی حل ان کی خصوصیات ہیں۔''۵۱؎

علی گڑھ تحریک کے کچھ مقاصد تھے جن کو شعری تخلیقات میں سامنے رکھا جاتا تھا۔اس تحریک کے تحت جو شعری تخلیقات سامنے آئیں انہیں اجتماعی اور افادی مقاصد کو سامنے رکھ کر تخلیق کیا گیا تھا۔اسی سے وہ شعری روایت قائم ہوئی جو معاشرتی اور تہذیبی احساس کی حامل ہوتی تھیں۔

سر سید تحریک سے قبل اردو شاعری محض خیال آرائیوں کا مشغلہ تھا۔ان میں فطری جذبات کی کمی تھی۔اس لئے ان میں دل کو چھو لینے والی کیفیت نہیں تھی۔سر سید نے شاعری کو شائستگی کا لازمہ اور وسیلۂ خیال بنایا۔ان کے خیالات سے بعد کی اردو شاعری متاثر ہوئی۔سر سید کے انھیں خیالات کو بڑے مربوط اور مدلل انداز میں حالؔی نے اپنے مقدمۂ شعر و شاعری میں پیش کیا ہے۔حالی نے تو ان خیالات کو عملی جامہ بھی پہنایا۔ان کی شاعری سادگی و سلاست اور افادیت کی مثال ہے۔ان کی مسدس ''تہذیب الاخلاق'' کی منظوم شرح ہے۔شبلی کی شاعری میں بھی علی گڑھ کی روح کارفرما ہے۔ اکبرالہ آبادی کی فکر کو بھی سر سید تحریک سے جلا ملی۔اگر چہ وہ اس کے مخالف تھے لیکن ان کی شاعری پر اس تحریک کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔مولانا اسماعیل میرٹھی نے بھی سر سید کے زیر اثر نیچر کے مظاہر کو اپنی شاعری کا جز بنایا۔''علی گڑھ تحریک کے براہ راست حلقۂ بگوشوں میں وحیدالدین سلیم،خوش محمد ناظر،محمد علی جوہر،مولانا شوکت علی،مولانا حسرت موہانی، فانی بدایونی،اقبال سہیل اور بہت سے غیر معروف شعرا شامل تھے جنھوں نے علی گڑھ تحریک کے نظریات وعقائد کو اپنی نظموں میں پیش کیا۔''۵۲؎اس طرح علی گڑھ تحریک نے اردو شاعری میں نظموں کی شکل میں جو جدت پیدا کی اس کی ارتقائی شکل ترقی پسند تحریک کی نظموں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اردو نثر میں اس تحریک نے کئی پہلوؤں سے اضافہ کیا۔اس تحریک کے اثرات کے تحت اردو ادب میں کئی نئی نثری اصناف وجود میں آئیں اور تحریک نے عوامی اسلوب کو پروان چڑھایا۔اردو میں مضمون نگاری کو فروغ دینے میں علی گڑھ تحریک کا اہم رول ہے۔سر سید نے تہذیب الاخلاق کو انگلینڈ کے رسائل ''اسپیکٹیٹر'' اور ''ٹیٹلر'' کے نمونے پر ڈھالنا چاہا۔انھوں نے اپنی تحریک کی فکر کو سامنے

رکھتے ہوئے مختلف موضوعات پر مضامین لکھے جن میں زیادہ تر مضمون نگاری کے فن پر پورے تو نہیں اترتے، پھر بھی ان میں جو زبان و اسلوب استعمال کیا گیا ہے اس سے ان میں سادگی، متانت اور استدلالی انداز نظر حاوی ہو گیا ہے۔ سرسید کی ان کوششوں سے اردو میں مضمون نگاری کی راہ ہموار ہوئی اور ساتھ ہی اردو میں علمی اور فلسفیانہ مسائل اور مباحث کو ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ سرسید کے رفقا میں محسن الملک، وقار الملک اور شبلی نے بھی مختلف موضوعات پر مضامین لکھے۔ یہ مضامین مقالات سے زیادہ قریب اور مضمون نگاری (انشائیہ) کے فن سے دور تھے۔ علی گڑھ تحریک کی منطقی استدلال نے مضمون نگاری کو نقصان پہنچایا لیکن حیرت ہوتی ہے جب سجاد حیدر یلدرم جیسا اردو کا عظیم مضمون نگار اسی علی گڑھ کی خاک سے نمودار ہوتا ہے۔ اس نے مضمون نگاری (انشائیہ) کے فن کے مطابق انشائیے لکھے۔

سرسید کو تاریخ سے دلچسپی تھی۔ اسی دلچسپی کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے 'آثار الصنادید' جیسی کتاب لکھی جس کی ترتیب میں سائنٹفک تاریخی شعور کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ ''آئین اکبری'' کی تصحیح کی۔ ''تزک جہاں گیری'' کو ترتیب دیا۔ تاریخ نگاری کے لیے سرسید کا ذہن بہت موزوں تھا کیوں کہ ان کے اندر تحقیق کا ذوق اور ماضی پرستی سے بعد کے عناصر تھے۔ لیکن بعد میں تاریخ کے بارے میں ان کا نظریہ کچھ بدل سا گیا تھا۔ وہ قوم کی اصلاح کے لئے ماضی کے کارناموں کو بیان کرنے سے زیادہ حال اور مستقبل کی ترقی پر توجہ کرنا چاہتے تھے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ قوم ماضی کے کارناموں کو یاد کر کے اور ان پر قانع ہو کر عمل سے دور ہو جائے:

> ''ان کا خیال تھا بزرگوں کے قابل یادگار کارناموں کو یاد رکھنا جو اچھا برا دونوں طرح کا پھل دیتا ہے۔ برا پھل سے مراد یہ ہے کہ اسلاف کے کارناموں پر قانع ہو کر قوم بے عملی کا شکار نہ ہو جائے۔ سرسید کی نظر ماضی سے زیادہ حال اور مستقبل پر پڑتی ہے وہ تاریخ کے بجائے ترقی کے خواہاں تھے اور ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھانے پر مصر تھے۔ ۵۳

سرسید کے رفقا میں شبلی اور ذکاء اللہ نے تاریخ کی اہم کتابیں لکھیں۔ شبلی نے ''سیرۃ النبی''

کے مقدمے میں یہ بات لکھی ہے کہ: ''تاریخ میں کوئی بات محسوسات، اصول مسلمہ اور عقل و مشاہدہ کے خلاف نہ ہو۔''۵۴ یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ سرسید کی عقلیت اور سائنسی طرز فکر کے حامی تھے۔ خود ذکاء اللہ نے بھی اپنی تاریخ نگاری میں اس اصول کو اپنایا ہے۔ ان دونوں مؤرخین کی تاریخوں میں علی گڑھ تحریک کی فکر کام کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرے مؤرخین جیسے عبدالرزاق کانپوری، شرر، اسلم جیراجپوری اور اکبر شاہ نجیب آبادی کی تاریخیں بھی کسی نہ کسی طریقے سے سرسید کی فکر سے متاثر رہی ہیں۔ سرسید تاریخ میں تخیل آرائی کے خلاف تھے۔ واقعات کو ان کے حقیقی پس منظر میں رکھنے کے حامی تھے۔ واقعات نگاری ان کی تمام تاریخی کتابوں میں نظر آتی ہے۔

جہاں تک سوانح نگاری کا تعلق ہے تو اس صنف کو ان کے رفقا نے اس بلندی تک پہنچادیا جہاں سے آج بھی وہ آگے نہیں بڑھ سکی۔ حالی کی سوانح عمریاں قومی جذبے اور اصلاحی معاشرت کے تحت لکھی گئیں جو سرسید تحریک کی فکر کی غمازی کرتی ہیں۔ سرسید بنیادی طور پر اشخاص کے کارناموں پر قلم آرائی کرنے میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ ''وہ افراد سے زیادہ اجتماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے عادی ہو چکے تھے وہ رجال اور ابطال کو اتنی اہمیت دینے کے لیے تیار نہ تھے۔''۵۵ سرسید کا ذہن سوانح نگاری کی طرف مائل نہیں تھا۔ وہ مؤرخ ضرور تھے لیکن بعد میں تاریخ کے بارے میں ان کا ذہن بدل گیا تھا۔

سرسید کی صحافت ان کے مقاصد کو لوگوں تک پہنچانے میں ایک بہترین آلۂ کار ثابت ہوئی۔ غازی پور میں سائنٹفک سوسائٹی کے قیام کے بعد اخبار سائنٹفک سوسائٹی جاری کیا جو بعد میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کی شکل میں نمودار ہوا لیکن ان کے مشن کو لوگوں تک پہنچانے میں 'تہذیب الاخلاق' نے اہم کارنامہ انجام دیا۔ ''اس میں مختلف موضوعات پر علمی مضامین چھپتے تھے جو طویل اور مسلسل ہوا کرتے تھے۔ یہ مضامین استدلالی انداز اور منطقی طرز کے حامل ہوتے تھے۔ اس لیے یہ اخبار کم اور رسالہ زیادہ تھا۔''۵۶

سرسید نے اپنی صحافت میں ان اصولوں کو ہمیشہ مدنظر رکھا جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کی

پیشانی پر درج تھا۔انھوں نے اس صحافتی اصول کو اپنی صحافت میں قائم رکھا۔ حالاں کہ ان کے بہت سے مضامین گورنمنٹ کی حمایت میں ہوتے تھے لیکن اس کے باوجود وہ اس پر تنقیدی گرفت کرنے سے نہیں چوکتے تھے۔ اس طرح انھوں نے تہذیب الاخلاق اور گزٹ کو ایک بلند مقام پر پہنچا دیا جو کسی بھی یوروپین اخبار کا مضامین و موضوعات کی بلندی اور ظاہری آرائش میں مقابلہ کر سکتا تھا۔ سرسید حالات و معاملات پر بے لاگ تبصرہ کرنے کے قائل تھے:

''اخبارات میں واقعات و معاملات پر بے لاگ رائے جس میں بڑی عاقبت بینی، وسعت معلومات اور تعمیری نقطۂ نظر جھلکتا ہے اور یہی ان کے تبصروں کی وہ خصوصیت ہے اور مضامین علمی میں سرسید کی مخصوص معقولاتی اسپرٹ اور حیات قومی کی تشکیل جدید اور زندگی کی تمدنی اساس کا پورا پورا احساس پایا جاتا ہے۔''۵۷

سرسید کے صحافتی کارنامے نے اس وقت کے دوسرے اخباروں میں آزادیِ رائے یعنی اپنے مسائل کو بے خوفی سے پیش کرنے کی طرف مائل کیا۔ یہ اخبار بھی حکومتی افسران کی کارکردگی پر بے لاگ طور پر تنقید کرتا تھا۔ اس طرح لوگوں میں احساس بیداری پیدا کرنے میں اس اخبار نے اہم رول ادا کیا۔ سرسید کے عقلیت پسندانہ خیالات اور آزادیِ رائے کے اثرات بیسویں صدی کے اخبارات و مجلّات میں بھی نظر آتے ہیں۔ ان میں الہلال، ہمدرد اور زمیندار نمایاں ہیں۔ ان پر سرسید کی صحافت کے اثرات بڑی حد تک پائے جاتے ہیں بقول منظر اعظمی:

''انھوں نے سرسید کی آزادیٔ رائے اور آزادیٔ صحافت کے اصولوں پر بڑی حد تک عمل کیا۔ اگر چہ اس عہد میں حالات دوسرے تھے۔ اور سیاست کی گہما گہمی نے صحافت سے متانت اور ادبیت کے عناصر کم کر دیے تھے مگر سرسید نے صحافت میں جو معیار قائم کیا تھا۔ اس کو بیشتر اخبار نے پیش نظر رکھا۔''۵۸

اردو کی افسانوی نثر میں بھی علی گڑھ تحریک کے اثرات کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اردو کی افسانوی نثر میں ناول کی ابتدا اسی زمانے میں ہوئی جب علی گڑھ تحریک وجود میں آچکی تھی اور اپنے مشن کے راہ

پر گامزن تھی۔ نذیر احمد جنھوں نے اردو ناول کا آغاز کیا وہ سرسید کے اصلاحی مشن اور ان قومی احساس و شعور سے متاثر تھے۔ اگر چہ بعض معاملات میں ان کے درمیان اختلافات بھی تھے۔ قومی شعور اور اصلاحی جذبے کے تحت نذیر احمد نے حقیقی مسائل کی عکاسی کی ابتدا اپنے ناولوں میں کی ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ بھی تحریک سے متاثر تھے۔ نذیر احمد کے ناولوں میں جو اصلاحی جذبہ کارفرما تھا اس پر علی گڑھ تحریک کا خاصا اثر تھا۔

اس تحریک سے متاثر ہوکر نذیر احمد نے اپنی کہانیوں کے ذریعے تعلیم نسواں کی تحریک شروع کی۔ رتن ناتھ سرشار اور شرر نے انہی جذبات و محرکات کے پیش نظر ناولوں کی تخلیق کی جو علی گڑھ تحریک کا خاصہ تھیں۔ اس تحریک کے زیر اثر اردو میں حقیقت نگاری اور معاشرتی مسائل کی عکاسی کی فضا پروان چڑھی اور پورے ادب کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ بقول منظر اعظمی:

> ''اصل یہ ہے کہ علی گڑھ تحریک نے مغرب پرستی یا مغربی علوم وفنون سے اخذ واستفادہ کی جو راہ دکھائی تھی اس نے قریب قریب پورے اردو ادب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ رومانوی ادیبوں کی مغرب پرستی اور اس کے زیر اثر افسانہ نگاری اور انشا پردازی علی گڑھ کے اثرات کا نتیجہ ہے جس سے ترقی پسند تحریک نے بھی فائدہ اٹھایا۔ موضوعاتی ڈرامے بھی دراصل اسی تحریک کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔'' ۵۹

سرسید کی تحریروں میں تنقیدی اصول جونکھری ہوئی صورت میں نظر آتا ہے اس نے اردو ادب میں روایت سے بغاوت کر کے ادب کو سائنٹفک نقطۂ نظر سے دیکھنے کا میلان پیدا کیا۔ سرسید تحریک کی وجہ سے اردو تنقید میں عقل، نیچر اور ترقی کو بنیادی اہمیت دی گئی اور اس تحریک سے متاثر ہوکر حالی نے ''مقدمہ شعر وشاعری'' لکھا جس سے اردو میں باقاعدہ تنقید کا آغاز ہوا۔ ''اس طرح شبلی کی یہ بات حقیقت پر مبنی معلوم ہوتی ہے کہ سرسید کی اصلاح کی بدولت اردو لٹریچر بھی ذرہ سے آفتاب بن گیا۔'' ۶۰

انجمن پنجاب کے ادبی اثرات:

انجمن پنجاب کی تحریک اردو ادب اور خاص طور پر اردو نظم نگاری میں ایک اہم سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ انجمن پنجاب اگر چہ ایک ایسی انجمن تھی جس کے مقاصد قدیم مشرقی علوم کا احیا اور علمی، سیاسی، ادبی اور معاشرتی مسائل پر بحث تھے لیکن اس کے ادبی مباحث اردو ادب کے لیے بڑے کارآمد ثابت ہوئے۔ اس تحریک سے مولانا محمد حسین آزاد اور حالی بھی وابستہ تھے۔ محمد حسین آزاد نے اس کے مجالس میں جو ادبی لکچرز پیش کیے اس سے اردو ادب خاص طور سے اردو شاعری میں ایک نئی جہت کا آغاز ہوتا ہے۔ آزاد سے پہلے اردو شاعری صرف لفاظی، قافیہ کی گھن گرج اور بلند و بالا تشبیہات واستعارات سے بوجھل تھی اور مضامین میں بھی روایت کی تقلید عام تھی۔ آزاد نے نظم نگاری پر اپنے لکچر کے ذریعے اردو ادیبوں اور شاعروں کو ترغیب دی کہ وہ مغربی علوم وفنون اور خاص طور پر انگریزی سے استفادہ کریں اور فارسی کی تقلیدی ڈگر کو چھوڑ دیں۔ ان کی بے باک اور بے لاگ تنقید نے قدیم شاعری سے محبت کرنے والوں کو ان کا دشمن بنا دیا۔ آزاد نے شعروشاعری کے تہی دامنی پر صرف لکچر ہی نہیں دیے بلکہ انگریزی اور جدید علوم وفنون کے اثرات کو اردو میں عملی طور پر داخل کرنے کی کوشش کی۔ شاعری میں انجمن پنجاب کے تحت اور کرنل ہالرائیڈ کی تجویز پر موضوعی مشاعروں کا انعقاد ہوا۔ ان مشاعروں میں شعرا کو طرح کی بجائے کوئی موضوع دیا جاتا تھا۔ یہ مشاعرے بڑے کامیاب ثابت ہوئے اور ان کا غلغلہ دوسری جگہوں تک پہنچا۔ کچھ لوگ اس کی مخالفت کرتے تھے اور بہت سے لوگوں نے اس طرح کی موضوعاتی شاعری کو سراہا بھی۔ بقول منظر اعظمی:

> ''اس کا (انجمن پنجاب کا) غلغلہ بلند ہو چکا تھا۔ چناں چہ اس سے متاثر ہو کر میرٹھ اور دہلی میں بھی اس طرح کی محافل مناظمہ منعقد ہونے لگیں۔ قطع نظر اس سے ان مشاعروں کے بند ہونے کے بعد نظم نگاری کی رفتار میں کوئی فرق نہیں آیا۔ بلکہ ان کی پذیرائی بھی ہونے لگی۔ خصوصاً سرسید تحریک نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔''[۶۱]

انجمن پنجاب کے تحت ان مشاعروں کا سلسلہ ایک سال تک چلا اور ۱۸۷۵ میں بند ہو گیا لیکن اس کے اثرات اردو شاعری کے حوالے سے برقرار رہے اور نظم نگاری کی جو بنیاد انجمن پنجاب کے تحت قائم ہوئی وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مزید تقویت آتی گئی:

> ''تاہم نئی نظم کا بیج آہستہ آہستہ جڑ پکڑنے لگا اور مارچ ۱۸۷۵ میں اگرچہ مشاعرہ بند کر دیا گیا لیکن نئے انداز کی نظم نگاری کا سلسلہ بند نہ ہوا۔ چناں چہ انیسویں صدی کے ربع اول میں عبدالحلیم شرر نے ''دلگداز'' کے ذریعے اور بیسویں صدی کے ربع اول میں شیخ عبدالقادر نے ''مخزن'' کے ذریعے اردو نظم میں موضوع اور ہیئت کے کئی نئے تجربے کیے۔ نتیجتاً نظم جدید کو کروٹ ملتی چلی گئی اور نظم نگاری کی ترقی کے امکانات روشن ہوتے گئے۔''۶۲

انجمن پنجاب کے مشاعروں میں آزاد اور حالی اہم شاعر تھے۔ آزاد اور حالی کی نظموں نے اردو شاعری میں خارجی کائنات کے مناظر اور اس کے حقائق و واقعات کو تخلیقی اظہار کا موضوع بنایا۔ آزاد نے موضوع کے علاوہ ہیئت میں بھی نئے تجربے کیے۔ آزاد نے بحور اور بندوں کی تشکیل نئے انداز میں کی۔ قوافی ورد یف کا التزام نہیں کیا۔ ان کو چھوڑ کر نظم کی تخلیق کی۔ ''ان کی نظم 'جغرافیہ طبعی کی ایک پہیلی' اردو کی اولین معریٰ نظم میں شمار ہوتی ہے۔''۶۳

الطاف حسین حالی مشاعرۂ انجمن کے اہم شاعر تھے۔ ان کی نظم نگاری نے اردو ادب میں نظم کو مقبول بنانے میں اہم کام انجام دیا۔ انھوں نے اپنی نظموں میں انگریزی سے استفادہ کیا۔ اور ان کو اردو کے مزاج کے مطابق ڈھال کر پیش کیا۔ حالی قیام لاہور کے دوران انجمن پنجاب سے بہت متاثر تھے۔ کرنل ہالرائیڈ کی شخصیت نے ان کی شاعری کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے ہی حالی کو مغربی نصاب سے استفادہ کا موقع فراہم کیا۔ لاہور کے بعد دہلی اور علی گڑھ کے قیام کے دوران ان کی شاعری کے فکری نظام کو شیفتہ اور سرسید کی تحریک سے اور جلا ملی۔ ان کی نظم نگاری خاص طور سے ان کی مسدس میں ان دونوں تحریکوں کے اثرات موجود ہیں۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں سے نظم نگاری کے رجحان کو پروان چڑھایا گیا۔ اس کے اثرات کو حالی دلی اور علی گڑھ تک لے

گئے۔ نظم نگاری کے اس طرز کے مداحوں میں سر سید بھی ہیں جنھوں نے حالی اور آزاد کی نظموں کی بڑی تعریف کی۔ سرسید تحریک کے زیر اثر حالی نے قوم کا جو مرثیہ لکھا وہ ''اردو کی مقصدی شاعری میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔'' ۶۴ حالی نے اپنی نظموں سے قومی اصلاح کا کام لیا۔ اور قوم کے سوئے ہوئے لوگوں میں اپنی نظموں کے ذریعے صور پھونکنے کا کام کیا۔ اردو میں نظم نگاری کی تحریک کو شروع کرنے اور اسے فروغ دینے میں انجمن پنجاب کا ہی ہاتھ ہے لیکن اس کی رفتار میں تیزی اور اس کے ارتقائی عمل کو آگے لے جانے میں علی گڑھ تحریک نے اہم کردار ادا کیا۔ بقول عبادت بریلوی:

''جدید شاعری کی تحریک کا آغاز تو لاہور میں ہوا لیکن اس نے ارتقاء کی منزلیں سر سید احمد خاں کی تحریک کے زیر اثر دلی اور علی گڑھ میں طے کیں۔'' ۶۵

جدید نظم نگاری کی تحریک کو حالی اور آزاد نے شروع کیا لیکن اس کے اثرات آنے والے مشاعروں پر بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اس قومی شاعری کو اسماعیل میرٹھی، شبلی اور اکبر الہ آبادی نے بھی آگے بڑھایا اور اس کے نئے جہات اور امکانات کو روشن کیا۔ ان لوگوں کی شاعری میں قومی شعور اور قومی اصلاح کا جذبہ مشترک ہے۔ اگر چہ سب کا انداز بیاں الگ الگ ہے۔ اکبر الہ آبادی اپنے مقصد کے لیے مضحک پہلوؤں کا استعمال کرتے ہیں، انھوں نے نظم میں غزل کی کیفیت کو سمودیا۔ ان کی نظموں کے ہر شعر اپنی جگہ مکمل ہوتے ہوئے بھی نظم کے مجموعی تاثر سے الگ نہیں ہوتے۔ یہی ان کی خوبی ہے۔ اسماعیل میرٹھی کی خوبی یہ ہے کہ وہ ہر طرح کے مضامین کو اپنی نظموں میں ایک تازگی کے ساتھ پیش کردیتے ہیں۔ غریب الفاظ کو اس طرح استعمال کیا ہے کہ اس کی غرابت لفظوں کی خوشنما ترکیب میں ختم ہو جاتی ہے۔

جدید شاعری کے علاوہ انجمن پنجاب نے اردو نثر پر بھی اپنے اثرات مرتب کیے۔ انجمن میں جو علمی و ادبی مجالس ہوا کرتی تھیں، ان میں آزاد اور دوسرے لوگوں نے جو لکچر زدیے اور مباحثے ہوئے، ان سے اردو میں تنقیدی اور تحقیقی انداز نظر کو فروغ ملا۔ انجمن کے زیر اثر جو تنقیدی زاویہ پروان چڑھا وہ حقائق کی تحقیق کا ایک نیا انداز تھا۔ تذکروں کی صورت میں تنقید کی روایت موجود تھی

لیکن انجمن پنجاب نے اردو تنقید کو ایک نئی جہت عطا کی۔ آزاد اور دوسرے انجمن کے ممبران انگریزی ادب اور جدید علوم سے واقف تھے۔ ان کے لکچرز سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اردو میں افادی ادب کی بنیاد سے شاعری کے علاوہ نثر پر بھی اس کے اثرات مرتب ہوئے۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ جدید تنقید کی بنیاد اس انجمن کے ذریعے رکھی گئی بقول انور سدید:

> ''چناں چہ یہ کہنا درست ہے کہ جس طرح نئی شاعری کو انجمن پنجاب نے ایک باقاعدہ شعوری تحریک کی صورت دی۔ اسی طرح اردو کی تنقید اور تحقیق کی خشت اول بھی اسی تحریک نے فراہم کی اور یوں تنقید کو تذکرہ کی جذباتی دلدل سے نکال کر ترقی کی کشادہ راہ پر ڈال دیا۔'' ٦٦

اگر چہ آزاد کی تنقیدی کتاب 'آب حیات' تذکروں سے قریب ہے۔ اس میں جمالیاتی اسلوب کی کارفرمائی ان کے تنقیدی زاویے کو متاثر کرتی ہے لیکن اس کے باوجود شعرا کے حالات زندگی کو تاریخی تناظر میں جو پیش کیا ہے اور ان پر معاشرتی اثرات کی جو نشاندہی کی ہے اس سے تنقید کی ایک نئی راہ ہموار ہوئی۔ اس کے علاوہ اردو زبان کی ابتدا اور اس کے ارتقا کے حوالے سے جو نظریہ پیش کیا ہے اس میں اردو زبان کو ایک تہذیبی اور معاشرتی عمل قرار دیا ہے۔ اردو کی ابتداء کے بارے میں یہ ان کی پہلی کوشش تھی اور اس بارے میں اب تک تحقیق جاری ہے۔ بہرحال اردو تحقیق کے معاملے میں آزاد کو اولیت حاصل ہے۔ اس لیے بہت سے نقادوں نے ان کی کتاب '' آب حیات'' کو تذکرہ اور تنقید کے بیچ کی کڑی مانا ہے۔

حالی کے تنقیدی شعور کو پروان چڑھانے میں بھی انجمن پنجاب کی تحریک کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے تنقیدی شعور کو تحریک اسی انجمن سے ملی۔ خواہ اس کا ارتقا اور عملی شکل علی گڑھ تحریک کے زیر اثر ابھر کر سامنے آئی۔ ''ان کے تنقیدی خیالات کو اولین کروٹ لاہور میں ملی لیکن اس کا عملی اظہار لاہور چھوڑنے کے بعد ہوا جس کا روشن نتیجہ 'مقدمہ شعر و شاعری' ہے۔'' ٦٧ حالی اور آزاد کی مزاج سازی میں تحریک انجمن پنجاب نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس لیے آج تنقید و تحقیق کے میدان میں جو روشنی نظر آتی ہے بلاشبہ اس کا ماخذ انجمن پنجاب ہے۔

وہابی تحریک کے ادبی اثرات:

انیسویں صدی مسلمانوں کے لیے سیاسی، سماجی، مذہبی اور معاشی طور پر زوال اور پستی کی صدی تھی۔ مسلمانوں کی سیاسی قوت کا خاتمہ اس صدی میں ہوا۔ سیاسی زوال کے ساتھ مسلمانوں میں جو معاشی، اقتصادی، تہذیبی و مذہبی خرابیاں تھیں وہ ابھر کر سامنے آ گئیں۔ اس ابتری اور بدحالی کے زمانے میں مسلمانوں کی معاشی اور مذہبی اصلاح کی کوششیں کی گئیں جن کے لیے شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان والوں کا عظیم کارنامہ رہا ہے۔

وہابی تحریک بنیادی طور پر مذہبی اور نیم سیاسی تحریک تھی جس کا اصل سرچشمہ شاہ ولی اللہ کے افکار و نظریات ہیں۔ سید احمد دہلوی کی جہادی تحریک بھی دراصل وہابی تحریک کی ایک کڑی ہے جس نے احیائے دین اور معاشرے کی اصلاح کے لیے عسکری قوتوں کا سہارا لیا۔ وہابی تحریک دراصل ایک دینی اور احیائی تحریک تھی۔ اپنے مقاصد کو عام لوگوں تک پہنچانے کے لیے اور اپنی دینی و اصلاحی سرگرمیوں کو عام کرنے کے لیے اردو زبان کو ذریعہ بنایا اور اس زبان کے ذریعے تبلیغی روایت کو آگے بڑھایا اور بہت جلد ہی اردو میں مذہبی ادب کا ایک ذخیرہ جمع ہو گیا۔ وہابی تحریک سے پہلے بھی اردو کے نشو و نما میں صوفیائے کرام کی کوششوں کا حصہ رہا ہے۔ انھوں نے لوگوں سے رابطہ کرنے کے لیے عام بول چال کی زبان کو استعمال کیا۔ اور ان کے اقوال و ملفوظات کو بھی اسی زبان میں جمع کیا گیا۔ اردو نثر چوں کہ اس وقت ابتدائی دور میں تھی اس لیے صوفیائے کرام کی نثر بہت زیادہ بوجھل اور عربی و فارسی کے الفاظ و تراکیب سے بھرپور ہے۔ وہابی تحریک سے تعلق رکھنے والے علما نے اردو زبان کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کیا۔ انہوں نے قرآن کے ترجمے اور مذہبی موضوعات پر کتابیں لکھیں۔ ان میں بہت حد تک سلاست روانی اور شگفتگی و دلآویزی کا امتزاج نظر آتا ہے۔ اگرچہ وہابی ادب میں ادبی محاسن کی توقع صحیح نہیں ہے، ان میں ادبی محاسن کے فقدان کے باوجود اردو نثر کے ارتقا میں اس کا اہم رول رہا ہے کیوں کہ ان کی نثر اپنے وقت کے برخلاف پر تکلف نہیں تھی۔ ان میں عوامی بول چال کے لب و لہجے کو اپنایا گیا تا کہ ابلاغ کی تکمیل ہو۔ بقول خواجہ احمد فاروقی:

''وہابی مصنفین اور اہل قلم نے اردو نثر کے پر تکلف اسلوب کو بالکل بدل دیا۔۔۔۔ چناں چہ وہابی نثر نہایت صاف اور سادہ اور زیور تکلف سے معریٰ ہے۔ اس کے لکھنے والے عوام کو خطاب کرنے اور عمومی ابلاغ کی ضرورت کے قائل تھے۔'' ۶۸

شاہ ولی اللہ کے صاحب زادے شاہ عبدالقادر کا اردو نثر میں اہم کارنامہ قرآن مجید کا اردو ترجمہ ہے۔ شاہ عبدالقادر کا ترجمہ اردو میں قرآن مجید کا پہلا ترجمہ ہے جو اس غرض سے کیا گیا کہ عام لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ شاہ صاحب کے اس ترجمے میں سلاست اور سادگی کا پورا خیال رکھا گیا ہے۔ عربی جملوں کی ساخت سے حتی الامکان احتراز کیا گیا ہے اور صحت مفہوم کے ساتھ اردو محاوروں کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ آسان اور سلیس زبان میں قرآن کا یہ ترجمہ اس عہد میں کیا گیا جب اردو نثر میں گنی چنی کتابیں تھیں اور وہ بھی عربی فارسی تراکیب سے بوجھل اور مقفع و مسجع تھیں۔ ایسے وقت میں ایسا ترجمہ حقیقت میں اردو نثر میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ مولوی عبدالحق اس ترجمے کے متعلق لکھتے ہیں:

''ترجمہ ٹھیٹھ اردو میں ہے۔ اس کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ عربی الفاظ کے لیے ہندی یا اردو کے ایسے برجستہ اور برمحل الفاظ ڈھونڈ نکالے کہ ان سے بہتر ملنا ممکن نہیں۔'' ۶۹

شاہ عبدالقادر کے ترجمے کے بعد قرآن کے اور بھی ترجمے ہوئے لیکن جو سلاست اور روانی اور عام فہم زبان کا استعمال شاہ عبدالقادر کے ترجمے میں ہے وہ دوسرے لوگوں کے ترجمے میں نہیں۔

وہابی تحریک کے ایک اہم رہنما سید احمد شہید ہیں جنھوں نے جہادی تحریک کا آغاز کیا جس کا مقصد سیاسی، سماجی اور معاشی اصلاح تھا اور یہ احکام شریعت اور سنت محمدیہ کو نافذ کرنے کی ایک تحریک تھی جو ولی اللہ تحریک کی ارتقائی شکل تھی۔ سید احمد نے بھی دو رسالے لکھے جن میں انھوں نے بالکل عام بول چال کی زبان کا استعمال کیا ہے اور صاف و سلجھا ہوا انداز بیان اختیار کیا۔ یہ دونوں رسالے زبان و بیان کے لحاظ سے اہمیت رکھتے ہیں۔ سید احمد کے ایک نامور مرید اور مجاہد و عالم دین مولوی شاہ

اسماعیل دہلوی ہیں جنھوں نے رسوم و بدعات کی رد کے لیے ایک کتاب،تقویت الایمان' اردو زبان میں لکھی۔اس کتاب کی زبان و بیان بالکل سادہ، سلیس اور عام فہم ہے۔چوں کہ اس کے مخاطب عام لوگ تھے اس لیے اس میں بالکل سادہ طرز اپنایا گیا ہے۔اس کتاب کا اردو نثر کی تاریخ میں ایک اہم مقام ہے۔یہ کتاب کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔اس کتاب کو پڑھنے پر لگتا ہی نہیں کہ یہ اس عہد میں لکھی گئی ہے جب اردو نثر اس قدر ترقی یافتہ نہیں تھی۔اردو زبان کے نشوونما میں اس کتاب کا اہم کردار رہا ہے۔

مجموعی طور پر وہابی تحریک کے تحت جو مذہبی ادب لکھا گیا، ان میں اسلوب و انداز بیان سادہ اور سلیس تھا کیوں کہ اپنی بات کو لوگوں تک پہنچانا ان کا مقصد تھا۔اس وجہ سے عوامی طرز اور آسان زبان ولب ولہجہ اختیار کیا گیا۔اردو زبان میں سادگی کی تحریک کی ابتدا وہابی تحریک کی تخلیقات سے ہوئی اور سادگی و سلاست جو دہلی کالج اور سرسید کی نثر میں نظر آتی ہے۔ان پر وہابی تحریک کے ادب کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔وہابی ادب کو موجودہ اردو نثر کے ارتقا میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔اگر وہ نہ ہوتا تو دہلی کالج کی نثر اور سرسید کی تصنیف معرض وجود میں نہ آتی۔یہ بھی عرض کرنے کی جرأت کروں گا کہ سادہ اور آسان نثر انگریزوں کی دین نہیں جب کہ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے۔اس کی ابتدا بھی وہابی مصنفین کی بدولت ہو چکی تھی۔''۰۷

یہ حقیقت ہے کہ اردو میں سادگی کی ابتدا وہابی مصنفین کے ذریعے ہوئی لیکن اس کے ارتقا اور فروغ میں جدید مغربی علوم اور انگریزی کے اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔جدید علوم کے ادارے اور سرسید کی اصلاحی تحریک نے اس نثر کے فروغ کے لیے موافق فضا تیار کی۔یہ کہا جا سکتا ہے کہ دہلی کالج اور سرسید تحریک کو اردو نثر میں سادگی کو آسانی سے اپنانے اور اسے عام کرنے میں زیادہ دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑا کیوں کہ وہابی مصنفین نے اس کے لیے کسی قدر زمین ہموار کر دی تھی۔یہ بات زیادہ متوازن معلوم ہوتی ہے کہ فورٹ ولیم کالج اور دلی کالج کے علاوہ اردو نثر میں تکلفات کو توڑنے میں وہابی تحریک کا بھی ہاتھ ہے۔''یہاں یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ راست اور سلیس نثر کا

رواج محض فورٹ ولیم کالج یا دہلی کالج کی بدولت نہیں ہوا، اس کو پھیلانے میں وہابی تحریک کا بھی دخل ہے جس نے ملک کی دیہی آبادی کو اپنے دائرۂ اثر میں لے لیا تھا۔''اے

وہابی تحریک کا ایک مقصد مذہب کی تقلیدی ذہنیت کو توڑنا بھی تھا، اس تحریک سے وابستہ علماء اس معاملے میں آزادیٔ رائے اور جرأت و بے باکی کو پسند کرتے تھے اسی وجہ سے تقلیدی علما وہابی تحریک کے خلاف ہو گئے تھے۔ وہابی مصنفین نے بدعات و خرافات کے خلاف اپنی تحریروں اسی جرأت و بے باکی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اسی طرح ان کی اس جرأت و بے باکی کے اثرات ہمیں غالب و سرسید اور حالی کی تحریروں میں بھی نظر آتے ہیں۔ بقول خواجہ احمد فاروقی:

''اس اصلاحی تحریک نے وہ آزادی اور بے باکی اور جرأت پیدا کی جو اس سے پہلے اردو ادب میں نہیں ملتی۔۔۔ جس آزادی اور بے باکی سے شاہ اسماعیل نے مذہب و رسوم اور معاشرت میں تقلید کے خلاف جہاد کیا اس آزادی سے مرزا غالب نے فن لغت اور فن شعر میں بڑے بڑے استادوں پر نکتہ چینی کی اور اس بات پر زور دیا کہ اگلے جو کچھ کہتے ہیں وہ وحی و الہام نہیں ہے۔۔۔۔ مولانا حالی اس بات پر متفق ہیں کہ سرسید کے یہاں بھی جو آزادیٔ خیال اور جرأت گفتار ہے اس کا سرچشمہ دراصل مولانا اسماعیل شہید کی تحریریں اور تقریریں ہیں۔''۲ے

وہابی تحریک ایک دینی اور اصلاحی تحریک تھی اس نے اپنے پیغام کو لوگوں تک پہنچانے کے لیے جو مذہبی ادب پیدا کیا اگرچہ ان کی ادبی اہمیت زیادہ نہیں ہے پھر بھی اردو نثر کو تکلفات کے طلسم سے آزاد کرانے میں اس کا اہم کردار رہا ہے۔ اس تحریک کی آواز اور اس کا پیغام ڈھاکہ سے پشاور تک پہنچ چکا تھا۔ اس طرح اس کی حمایت میں اچھے خاصے لوگ اس پورے علاقے میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ بظاہر اس تحریک کو ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا لیکن یہ تحریک ختم نہیں ہوئی۔ عرصے تک جاری رہی۔ ظاہر ہے اس تحریک کے اثرات کو اتنے بڑے علاقے میں عام کرنے میں اس عام فہم زبان اور ادب میں سادہ اسلوب اختیار کرنے کا بڑا ہاتھ تھا۔ سادگی اور سلاست کو اردو نثر میں فروغ دینے میں اس تحریک کی جو خدمات ہیں اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس تحریک سے اردو نثر میں سادگی کا

رجحان پیدا ہوا۔" ڈاکٹر عابد حسین نے قرآن مجید کے تراجم اور سید احمد تحریک کے رسائل کی اشاعت کو جدید اردو نثر کا پیش خیمہ قرار دیا ہے۔"[۳۷]

برہموسماج اور آریہ سماج کے ادبی اثرات:

انیسویں صدی میں برہموسماج کی تحریک ہندستان میں جدید علوم کی حامی پہلی تحریک تھی جس کے اثرات سیاسی، سماجی اور مذہبی طور پر ہندستان میں خاص طور پر بنگال میں مرتب ہوئے۔ اس کا مقصد ہندو مذہب میں بت پرستی کو ختم کرنا تھا۔ اس تحریک نے تعلیمی اور معاشرتی اصلاح کی کوششیں بھی کیں۔ یہ پہلی تحریک تھی جس نے ہندستانیوں میں سب سے پہلے جدید مغربی علوم کو رائج کرنے اور اسے فروغ دینے میں قدم اٹھایا۔ برہموسماج کے بانی رام موہن رائے نے ایک ایسے روحانی مذہب کو قائم کرنا چاہا جس میں خدائے واحد کی پرستش کی جائے۔ انہوں نے جن اخلاقی تعلیمات پر زور دیا اس میں سارے مذاہب کے اخلاقی عناصر موجود تھے۔ راجا رام موہن رائے نے اپنے پیغام کو لوگوں تک پہنچانے کے لئے بنگالی ادب اور زبان کا سہارا لیا اور اس زبان و ادب کے فروغ میں ان کی خدمات کافی اہم ہیں۔ انھوں نے انگریزی بھی سیکھی اور اس زبان سے متاثر بھی ہوئے۔ انھوں نے بنگالی اور انگریزی دونوں زبانوں میں اپنے خیالات کا پرچار کیا۔ بنگالی زبان میں انھوں نے سمبد کمبودی نام کا پرچا جاری کیا جو اپنے زمانے میں کافی مقبول بھی رہا۔

راجا رام موہن پہلے ہندستانی ہیں جو مغربی علوم اور اس کی عقلیت پسندی اور مادی ترقی سے متاثر ہوئے۔ اور ان مغربی خصوصیات کو ہندستان میں تعلیمی پروگرام کے ذریعے فروغ دینے کی کوشش کی۔ اردو ادب کے مؤرخ اس بات پر تقریباً متفق ہیں کے راجا رام موہن رائے کی عقلیت پسندی اور ان کی مغربی تعلیم کی طرف رجحان نے سرسید کو بہت متاثر کیا۔ سرسید نے جب مسلمانوں کی تعلیمی ،مذہبی اور سماجی اصلاح کا بیڑا اٹھایا ان سے پہلے راجا رام موہن رائے ہندوؤں میں تعلیمی ،مذہبی اور سماجی اصلاح کی تحریک چلا چکے تھے۔ بقول محمد اشرف:

''مغربی تہذیب، انگریزی تعلیم، پارلیمنٹری طرز حکومت، اصلاح معاشرت، مذہبی لبرلزم، عقلیت پسندی، اخبار نویسی، حتیٰ کہ سادہ طرزِ تحریر شاید ہی کوئی ایسا عقیدہ ہو جس میں سرسید راجا رام موہن رائے کے قدم بہ قدم نہ چلے ہوں۔''[۴۷]

اس طرح راجہ رام موہن رائے کے خیالات اور انکی تحریک نے سرسید کو کافی متاثر کیا۔ سرسید نے برہموسماج کے انداز میں علی گڑھ تحریک شروع کی اور اس کو کامیاب بنانے کے لیے اسکول، کالج، انجمنیں اور اخبارات جاری کیے اور انھی کی پیروی کرتے ہوئے سرسید نے حکومت سے براہ راست تصادم کا راستہ اختیار نہیں کیا اور مسلمانوں کو اس کے لیے راغب کیا کہ وہ اپنی قوت تعمیری کاموں میں لگائیں۔ اس طرح راجہ رام موہن رائے کی تحریک کے فکری اثرات سرسید تحریک پر مرتب ہوئے اور ان کی تحریک کے ان اثرات نے اردو ادب کو بالواسطہ طور پر یعنی سرسید تحریک کے ذریعے متاثر کیا۔ دوسری طرف برہموسماج کی طرف سے اردو زبان میں کچھ کتابیں شائع کی گئیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ برہموسماج نے اردو کے فروغ میں حصہ لیا ہے۔ ان میں ''بنیاد الایمان'' مصنفہ ستیانند اگنی ہوتری، ''کلمات الدین''، ''ہندو دھرم کی پرتشٹھا'' از راج نرائن، ''دھرم رکشا'' از باب چندرائے وغیرہ اہم ہیں۔ ان کتابوں میں ہندو دھرم کے اصولوں کے بارے میں برہموسماج کے نقطۂ نظر کو بیان کیا گیا ہے۔ ان کتابوں میں سنسکرت کی مذہبی اصطلاحات اور غیر مانوس الفاظ کا استعمال جین اور ہندو مذہب کی کتابوں کے مقابلوں میں کم ملتا ہے۔ چوں کہ ان کی تصنیف مذہبی اصلاح اور اس کی ترقی کے لیے کی گئی تھی اس لیے ان کی زبان عام فہم اور آسان ہے۔

جہاں تک آریہ سماج کے اردو ادب پر اثرات کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ آریہ سماج برہموسماج کے برخلاف ہندو قدامت پرستی کو بڑھاوا دیا اور ویدک گرنتھوں کو اس نے اہمیت دی جس کی وجہ سے اس کے ماننے والوں میں انتہا پسندی پیدا ہوگئی۔ آریہ سماج اگرچہ ہندو مذہب میں بت پرستی کے خلاف تھا لیکن ہندومت کو ایک پوتر دیوتا کا روپ دیا۔ اس تحریک کا ہندستانی زبانوں کے معاملے میں ایک منفی کارنامہ یہ تھا کہ اس نے لسانی تنازعہ کو فروغ دیا۔ آریہ

سماجیوں نے ہندی کو اردو پر سبقت دلانے کی صرف کوشش ہی نہیں کی بلکہ ہندی (دیوناگری لپی میں) کو ہندوؤں کی مذہبی زبان قرار دیا اور اردو کے خلاف پرچار بھی کیا۔ چوں کہ اردو کی مقبولیت انیسویں صدی میں بہت بڑھ گئی تھی اس لیے انھوں نے اس کو مسلمانوں سے جوڑ دیا۔ آریہ سماج نے جس طرح مذہبی طور پر شدھی کی تحریک شروع کی اسی طریقے سے زبان کی شدھی کا عمل بھی شروع کیا۔ ہندی کو دیوناگری ہی میں رائج کرنے کا مطالبہ کیا۔ اور اس میں سنسکرت کے الفاظ کو فروغ دیا۔ اس تحریک نے نتیجتاً ہندوؤں میں ایک غلط قسم کا احساس تفاخر پید کیاا اور ہندستان میں فرقہ وارانہ نزاعات اور جارحیت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

آریہ سماج کی سب سے مستند کتاب ''ستیارتھ پرکاش'' ہے جو سوامی دیانند کے ذریعے تصنیف کی گئی جو آریہ سماج کا بنیادی صحیفہ بھی ہے۔ اس کے اردو میں متعدد ترجمے شائع ہوئے۔ سوامی دیانند کی دوسری کتاب ''رگ وید آدی بھاسن بھومیکا'' ہے جس کی پہلی جلد کا ترجمہ منشی رام جگیا بسو نے کیا تھا۔ ان تراجم میں بہت حد تک آسان اردو کا استعمال کیا گیا ہے تا کہ عام لوگ اس کو سمجھ سکیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس تحریک کا اردو ادب پر سوائے لسانی تنازعہ کھڑا کرنے کے کوئی اثر قائم نہیں ہوا۔ چوں کہ یہ ہندو مذہبی احیاء کی تحریک تھی۔ اس طرح اس تحریک کے ذریعہ ہندی زبان کو فروغ ہوا۔

انیسویں صدی کی ان تحریکات کے مطالعے سے ہم نے اندزاہ کیا کہ ان تحریکات نے ہماری زندگی اور سماج کے مختلف گوشوں کو جہاں اجاگر کیا وہیں ان کے لائحہ عمل سے ہمارا ادب بھی گہرے طور پر متاثر ہوا۔ ان تحریکات میں پہلی تحریک فورٹ ولیم کالج کی تھی۔ فورٹ ولیم کالج کا قیام گرچہ انگریزوں نے اپنے سیاسی ارادوں کی تکمیل کے لیے کیا تھا لیکن اس کی علمی، ادبی اور ثقافتی رجحان کو سمجھنے کی کوشش نے اردو زبان وادب کی مرصع ومقفّٰی سازی کو ختم کر کے سادہ، سہل اور رواں طرز اسلوب کو فروغ دیا جن کے تحت میر امن کی '' باغ وبہار'' حید رنجش کی'' توتا کہانی'' اور نہال چند لاہوری کی مذہب عشق جیسی کتابیں نمونے کے طور پر ہمارے سامنے آئیں۔ گل کرسٹ کی

کوششوں سے قواعد کی کتابیں سامنے آئیں، چھاپے خانے کی ایجاد ہوئی اور تہذیبی بازیافت کے ذریعے ہندوستانیوں میں فکری ارتقا کی راہ ہموار ہوئی۔ حب الوطنی کے جذبات بیدار ہوئے۔ مختلف فنون کی کتابیں شائع ہونے سے ان میں علمی استدلال کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ دوسری تحریک ''دلّی کالج کی تھی۔ اس کالج کے قیام کے پیچھے بھی انگریزوں کا اپنا مقصد پوشیدہ تھا۔ لیکن اس سے ہمارا ادب مغربی علوم وفنون اور اس کی تہذیب سے متاثر ہوا۔ قدیم اور راسخ اعتقادات پر جدیدیت کا اثر مرتسم ہوا۔ سائنسی علوم وفکر کے اثرات بھی مرتب ہوئے۔ جس کے ذریعے اردو شعر وادب کو سائنٹفک انداز میں سمجھنے اور پیش کرنے کی تحریک ملی۔ انشائیہ، ناول نگاری، مضمون نگاری، صحافت اور تنقید و تحقیق جیسے فنون اردو ادب میں رائج ہوئے۔ تاریخ، قانون، ریاضی اور جغرافیہ کی کتابیں جب ترجمے کے ذریعے اردو میں آئیں تو ادب نے بھی ان سے استفادہ کیا۔ اس دور کے قلم کاروں میں مولوی ذکاء اللہ نے تاریخ، جغرافیہ، اخلاقیات وطبعیات وغیرہ پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ ماسٹر رام چندر نے تذکرۃ الکاملین، فوائد الناظرین اور عجائب روزگار جیسی کتابیں لکھیں۔ صحافت میں رسالہ ''محبّ ہند'' اسی تحریک کی دین ہے۔ محمد حسین آزاد اور مولوی نذیر احمد کی تخلیقات اسی تحریک کی عطا کردہ ہیں۔ محمد حسین آزاد نے اردو انشاپردازی کو اسی تحریک کے زیر اثر بال و پر عطا کیے اور ڈپٹی نذیر احمد نے اسی تحریک کے زیر اثر ناول جیسی مغربی صنف کی ایجاد اردو ادب میں کی۔ ان کی کتاب ''مراۃ العروس'' آج بھی احتجاج کے باوجود اردو کا پہلا ناول تسلیم کیا جاتا ہے۔

تیسری تحریک وہابی تحریک تھی جس نے قرآن کے تراجم کے ذریعے اردو ادب کے اسلوب ونگارش کو سہل پسندی اور روزمرہ کی زبان سے قریب کر دیا۔ اس تحریک کے نمائندوں میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، سید احمد دہلوی، شاہ عبدالقادر اور مولوی شاہ اسماعیل دہلوی کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ سید احمد کا ''رسالہ حقیقت الصلوٰۃ'' اور شاہ اسماعیل کا ''تقویت الایمان'' کے علاوہ قرآن وحدیث کے ترجمے اور تفاسیر اس تحریک کی نمائندہ مثالیں ہیں۔ چوتھی تحریک برہمو اور آریہ سماج کی تحریک تھی جس کا مقصد صرف اور صرف ہندوستان عوام سے قدامت پرستی اور دقیانوسی خیالات کو رفع

کر کے سائنسی اور حقیقی علوم وافکار کورائج کرنا تھا۔اس تحریک کے پیشوا راجا رام موہن رائے تھے۔ اس تحریک نے ''بنیاد الایمان'' ازستیانند اگنی ہوتری''،'' کلمات الدین''اور ہندو دھرم کی پرتشٹھا'' ازراج نرائن،اور ''دھرم رکشا'' از باب چندر رائے جیسی کتابیں پیش کیں۔آریہ سماج کی منفی سوچ نے'' شدھی کی تحریک''شروع کی تھی جس کے نتیجے میں اردو دو خانوں میں منقسم کردی گئی اور اس کا دوسرا روپ فارسی معرا اور سنسکرت آمیز ہوگیا جسے ہم آج ہندی کے نام سے جانتے ہیں۔ پانچوں تحریک ''علی گڑھ تحریک''تھی جس کا مقصد نہ صرف سماج میں بلکہ ادب میں بھی،عقلیت، مادیت،اجتماعیت، حقائق نگاری،روایت شکنی اور سائنٹفک نظرے کو فروغ دینا تھا۔اس تحریک کے نمائندوں میں سرسید احمد مولانا آزاد،مولانا حالی،اور شبلی نعمانی کے نام اہم ہیں۔اس تحریک نے اردو زبان وادب کے سلوب کو سہل،رواں اور حقیقت پسند بنانے میں بہت اہم رول ادا کیا۔اس تحریک نے ادب میں نظم ونثر دونوں کو متاثر کیا اور فن کار کی فکر کو طبیعت اور زندگی کا وسیلۂ اظہار بنا دیا۔سرسید کا رسالہ ''تہذیب الاخلاق''،مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب ''آب حیات'' اور مولانا حالی کی ''مقدمۂ شعروشاعری''اس دور کے ادبی زاریۂ نظر کو مکمل طور پر واضح کرتی ہیں۔اس تحریک کے دوش بہ دوش ''انجمن پنجاب'' کی تحریک نے بھی اردو ادب کو حقیقت پسندی سے قریب ترلانے میں کارہائے نمایاں انجام دیے کیوں کہ اس تحریک کے بانی بھی وہی آزاد اور حالی ہیں جنھوں نے سرسید تحریک کی بھی باگ ڈور سنبھال رکھی تھی۔اس طرح مجموعی طور پر دیکھیں تو انیسوں صدی کی ان تحریکات نے اردو ادب کو قدامت پرستی اور جمود سے نجات دلانے کے لیے بہت سے قابل تحسین کارنامے انجام دیےاور ادب کو حقیقت پسندی،ترقی پسندی اور استدلالی بنانے میں اہم رول ادا کیا۔

☆☆☆

حواشی

۱۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۱۰۶

۲۔ایضاً،ص۔۱۲

۳۔محمد عتیق صدیقی،ص۔۱۳۷،گل کرسٹ اوراس کا عہد،انجمن ترقی اردو ہند،نئی دہلی،۱۹۷۹ء

۴۔سلیم اختر،مقدمہ،مشمولہ: باغ و بہار،مرتبہ: سلیم اختر،ص۔۱۷،اعجاز پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء

۵۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۱۸۳

۶۔ مالک رام،قدیم دلّی کالج،ص۔۳۴،مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ،دہلی،۱۹۷۵ء

۷۔ایضاً

۸۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۱۸۳

۹۔سمیندرناتھ ٹیگور،راجہ رام موہن رائے (مترجم:نورالحسن نقوی)،ص۔۱۲،ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی،۱۹۸۴ء

۱۰۔انور سدید،اردوادب کی تحریکیں،ص۔۲۷۵،کتابی دنیا،دہلی،۲۰۰۴ء

۱۱۔سمیندرناتھ ٹیگور،راجہ رام موہن رائے (مترجم:نورالحسن نقوی)،ص۔۵۶

۱۲۔۔ایضاً

۱۳۔D. Vable،دی آریہ سماج،ہندوودواؤٹ ہندوازم،وکاس ہاؤس نئی دہلی،۱۹۸۳ء،ص۔۱۰۶

۱۴۔انور سدید،اردوادب کی تحریکیں،ص۔۲۸۳

۱۵۔ایضاً،ص۔۲۸۳

۱۶۔ڈاکٹر محمد مجیب اشرف،جدید ہند کے سیکولر معمار،مکتبہ جامعہ،نئی دہلی،۱۹۸۹ء،ص۔۱۲۶

۱۷۔انور سدید،اردوادب کی تحریکیں،ص۔۲۶۲

۱۸۔ایضاً،ص۔۲۶۴

۱۹۔ایضاً،ص۔۲۶۵

۲۰۔خواجہ احمد فاروقی،اردو میں وہابی ادب،ص۔۱۴،مشمولہ:نظر مقبول،مرتبہ:خیر بہوروی،آل انڈیا شفیق میموریل سوسائٹی،جون پور،۱۹۷۰ء

۲۱۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۶۸

۲۲۔خواجہ احمد فاروقی،اردو میں وہابی ادب،ص۔۲۵

۲۳۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۳۰

۲۴۔سرسید اور سیاست ہند،علی گڑھ میگزین:علی گڑھ نمبر،مرتبہ:نسیم قریشی،علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ۱۹۵۳۔۵۴۔۵۵ء،ص۔۱۷۲

۲۵۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۳۰۹

۲۶۔الطاف حسین حالی،حیات جاوید،حصہ اول،ص۔۱۲۹،ترقی اردو بیورو،نئی دہلی،۱۹۸۲ء

۲۷۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔

۲۸۔ایضاً،ص۔۳۰۵

۲۹۔بحوالہ انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۳۵۴

۳۰۔محمد عبداللہ خان خویشگی (مرتب)،مقالہ سرسید،جلد:دہم،ص۔۳۵،نیشنل پرنٹرس کمپنی،۱۹۵۲ء

۳۱۔بحوالہ: منظر اعظمی،اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،اتر پردیش اردو اکادمی،لکھنؤ،۱۹۹۴ء،ص۔۱۲۳

۳۲۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۳۵۱

۳۳۔ایضاً،ص۔۳۵۵

۳۴۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۷۸

۳۵۔ایضاً،ص۔۷۸

۳۶۔ایضاً

۳۷۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۳۸

۳۸۔میر امن،باغ و بہار،ص۔۴

۳۹۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۴۹

۴۰۔ایضاً،ص۔۲۴۸

۴۱۔منظر اعظمی،اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،ص۔۹۳

۴۲۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۴۰

۴۳۔ایضاً،ص۔۲۸۴

۴۴۔منظر اعظمی،اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،ص۔۱۰۴

۴۵۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۸۷

۴۶۔ڈاکٹر سمیع اللہ،فورٹ ولیم کالج،ص۔۲۲۳،۲۲۴

۴۷۔انور سدید،اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۲۸۸

۴۸۔ایضاً،ص۔

۴۹۔منظر اعظمی،اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،ص۔۱۱۱

۵۰۔ڈاکٹر سید عبداللہ،سرسید کا اثر ادبیات اردو پر،مشمولہ:علی گڑھ میگزین:علی گڑھ نمبر،مرتبہ:نسیم قریشی،ص۔۵۶

۵۱۔منظر اعظمی،اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،ص۔۲۹۱

۵۲۔ایضاً،ص۔۱۷

۵۳۔ایضاً،ص۔۲۴۷

۵۴۔ایضاً،ص۔۲۵۱

۵۵۔ڈاکٹر عبداللہ،سرسید کا اثر ادبیات اردو پر،مشمولہ:علی گڑھ میگزین:علی گڑھ نمبر،ص۔۶۸

۵۶۔ایضاً

۵۷۔ایضاً،ص۔۷۰

۵۸۔منظر اعظمی، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ،ص۔۲۴۰

۵۹۔ایضاً،ص۔۲۵۵

۶۰۔ایضاً،ص۔۲۵۵

۶۱۔ایضاً،ص۔۲۳۵

۶۲۔انور سدید، اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۳۶۸

۶۳۔ایضاً،ص۔۳۷۱

۶۴۔ایضاً،ص۔۳۰۲

۶۵۔عبادت بریلوی، جدید شاعری،ص۔۱۵

۶۶۔انور سدید، اردو ادب کی تحریکیں،ص۔۳۷۸

۶۷۔ایضاً،ص۔۳۸۱

۶۸۔خواجہ احمد فاروقی، اردو میں وہابی ادب، مشمولہ: نظر مقبول، مرتبہ: خیر بہوروی، آل انڈیا شفیق میموریل سوسائٹی، جون پور، ۱۹۷۰ء،ص۔۲۶

۶۹۔مولوی عبدالحق، اردوئے قدیم، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ب ت،ص۔۱۳۱،۱۳۲

۷۰۔خواجہ احمد فاروقی، اردو میں وہابی ادب،ص۔۲۷

۷۱۔ایضاً،ص۔۲۸

۷۲۔ایضاً

۷۳۔سید عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء ص۔۲۱۹

۷۴۔ڈاکٹر محمد اشرف، سرسید اور سیاسیات ہند،ص۔۱۷۲

☆☆☆

تیسرا باب

نذیر احمد کے ناولوں میں تہذیبی عکاسی کا تجزیاتی مطالعہ

(الف) مراۃ العروس

(ب) ابن الوقت

(ج) توبۃ النصوح

انیسویں صدی کا ہندستان سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فکری تبدیلیوں کے دور سے گزر رہا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد سماجی اور تہذیبی شکست و ریخت کا عمل شروع ہوا۔ پرانی قدریں دم توڑ رہی تھیں اور نئے اقدار ان کی جگہ لے رہے تھے۔ یہ ایسا عبوری دور تھا جس میں کچھ مخصوص طبقے کے لیے معاشی، اقتصادی، تہذیبی اور ذہنی انتشار کا سبب بنا۔ شاہی حکومت کے خاتمے کے ساتھ ہی ان کے متوسلین جو معاشی طور پر ان پر منحصر تھے بحران شکار ہو گئے۔ زمانے کی تبدیلی نے لوگوں کو بھی معاشی طور پر بدحال کر دیا کیوں کہ انگریزی حکومت کے ساتھ قدیم معاشی نظام اور پوری طرح تبدیل ہو چکا تھا۔ جدید تعلیم کے عام ہونے، آمد و رفت کی سہولتوں نے لوگوں کے خیالات و تصورات کو متاثر کرنا شروع کر دیا۔ قدیم سماجی نظریات اور طرز زندگی میں ایک تبدیلی کا آغاز ہو گیا۔ یہ دور تہذیبی کشمکش کا دور تھا۔ مغربی نظریات لوگوں کی زندگی میں تغیر کے لیے راہ ہموار کر رہے تھے۔

انگریزوں نے حکومت مسلمانوں سے چھینی تھی اور بغاوت کی ذمہ داری انھیں کے سر بندھی تھی۔ لہٰذا انھیں بری طرح کچلا گیا اور ان کو ہر میدان میں پیچھے دھکیل دیا گیا۔ اس سے مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ انگریزی تعلیم کو وہ دین و اسلام کے خلاف سمجھنے لگے اور ان کے ساتھ کھانا پینا بھی غیر اسلامی سمجھا جانے لگا۔ معاشی بدحالی نے معاشرے میں خاص طور سے مسلم سماج میں قنوطیت

کی کیفیت پیدا کردی۔ مسلمانوں کی اس بدحالی اور کسم پرسی کی حالت کو دیکھ کر کچھ مسلم دانشوروں نے ان کی سماجی، تعلیمی، معاشی اور تہذیبی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا۔ ان میں سرسید کی تحریک کافی اہم ہے جس نے مسلمانوں میں جدید تعلیم کے تئیں بیداری پیدا کی اور ان میں حالات کے تقاضے کے مطابق چلنے کا شعور پیدا کیا۔ انھیں میں نذیراحمد بھی تھے جنھوں نے مسلم متوسط طبقے کی اصلاح کے لیے جدوجہد کی۔ انھوں نے سماج کی بنیادی اکائی یعنی خاندان کی اصلاح کو اپنے ناولوں کا موضوع بنایا۔ نذیراحمد کے سامنے سماجی برائیاں اور خامیاں واضح تھیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ خاندان یا گھریلو زندگی کی جو خامیاں ہیں۔ ان کی اصلاح کیے بغیر سماجی اصلاح مشکل ہے۔ لہٰذا انھوں نے گھریلو زندگی کی اصلاح کو اپنا مقصد بنایا۔ وہ عورتوں میں جہالت اور توہم پرستی کو گھریلو زندگی کی ساری برائیوں کی جڑ مانتے تھے جس کی وجہ سے گھر میں بدسلیقگی، پھوہڑپن، کوتاہ اندیشی اور اولاد کی بدتربیتی گھریلو زندگی میں پائی جاتی تھی۔ ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے امور خانہ داری اور تعلیم نسواں کو اپنے ناولوں کا موضوع بنایا۔ عورتوں کی تعلیم اور گھریلو زندگی میں مثبت رول ادا کرنے کے لیے نذیراحمد نے حقیقی زندگی پر مبنی کچھ قصے لکھے جس سے اردو ادب میں ناول کی بنیاد پڑی۔

(الف) مراۃ العروس

نذیر احمد کے زمانے میں عورتوں کی تعلیم کا کوئی باضابطہ نظام نہیں تھا۔ لڑکیوں کو محض مذہبی کتابیں پڑھادی جاتی تھیں تا کہ اسلام کی بنیادی باتوں سے واقف ہو جائیں۔ نذیر احمد عورتوں کے ناگفتہ بہ حالت سے خاصہ کبیدہ خاطر تھے۔ وہ ان میں تعلیم کو عام کرنا چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے اپنی بیٹیوں کے لیے قصہ کے پیرایے میں کچھ پند و نصیحت کی باتیں لکھیں۔ بقول زینت بشیر:

> ''یہ وہ زمانہ تھا جب کہ نذیر احمد کی لڑکیاں تعلیم پانے کی عمر کو پہنچ چکی تھیں۔ اس وقت کے دستور کے مطابق ان لڑکیوں کو بھی قرآن شریف معنی کے ساتھ اور اردو کے چھوٹے چھوٹے رسالے گھر کی بوڑھیوں سے پڑھائے گئے تھے۔ نذیر احمد نے جب دیکھا کہ مردوں کی دیکھا دیکھی لڑکیوں کو بھی علم کی طرف ایک خاص رغبت ہے۔ لہٰذا انھوں نے ایک ایسی کتاب کی جستجو کی جو اخلاق اور پند و نصائح سے بھری ہوئی ہو اور توہمات اور جہالت جیسی چیزوں کی اصلاح اور نئی عادات کی ترغیب دلائے اور ایسے پیرایے میں ہو کہ پڑھ کر طبیعت نہ گھبرائے۔۔۔ مراۃ العروس اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔''[1]

مراۃ العروس (۱۸۶۹ء) میں نذیر احمد نے ایک متوسط مسلم گھرانے کی زندگی کو پیش کیا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ سلیقہ مندی، سیرت اور انتظام خانہ داری گھریلو زندگی کو انتشار سے بچا سکتی ہے۔ انھوں نے عورت پر ہی گھر کے بننے اور بگڑنے کا دارومدار رکھا ہے۔ عورت سلیقہ مند، ہنرمند ہے تو گھر کو جنت بنا سکتی ہے ورنہ اس کی جہالت اور پھوہڑپن سے گھر انتشار کی کیفیت سے دوچار ہو سکتا ہے۔ بقول زینت بشیر:

> ''نذیر احمد نے یہ بات واضح کردی کہ گھر کے بننے اور

بگڑنے کا دارومدار عورت پر ہے اور عورت کے تعلیم یافتہ ہونے اور نہ ہونے پر مبنی ہے۔وہ چاہتے تھے کہ عورت کی پہلے اصلاح کی جائے تاکہ وہ گھر کی اصلاح کر سکے۔اس لیے عورت کی اصلاح پر معاشرے کی اصلاح کی بنیاد ہے۔"[۲]

مراۃالعروس لکھنے کا مقصد امور خانہ داری میں سلیقہ مندی، ہنرمندی اور تعلیم نسواں کی اہمیت کو اجاگر کرنا تھا۔اس لیے انھوں نے اصغری کے ذریعے تمام اچھائیوں کو پیش کیا ہے جو گھریلو زندگی کو بہتر بنانے میں معاون ہوتی ہیں اور اکبری کے کردار کے ذریعے تمام برائیوں کو اجاگر کیا تاکہ عورتوں میں ان برائیوں کی اصلاح کی جاسکے۔نذیر احمد نے تربیت اطفال کے مسئلے کو بھی اہم بتایا۔اس ناول کے ذریعے اس عہد کی گھریلو تہذیب اور سماجی اقدار کا نقشہ ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ناول میں انھیں سماجی و تہذیبی اقدار کے پہلوؤں کو اجاگر کرنا تھا تاکہ اس عہد کے متوسط مسلم گھرانوں کی تہذیب اور ان کے سماجی اقدار ،ان کے اعتقادات و توہمات اور زندگی کے بارے میں ان کے نظریات کو سامنے لایا جاسکے۔

نذیر احمد کی تعلیم و تربیت دہلی میں ہوئی تھی۔وہ بچپن میں ایک مولوی صاحب کے گھر میں آتے جاتے تھے۔انھوں نے گھریلو زندگی کو بے حد قریب سے دیکھا تھا۔عورتوں کی نفسیات ان کی زبان و تہذیب کو قریب سے جاننے کا ان کو موقع ملا تھا۔ساتھ ہی ان کا مشاہدہ کافی عمیق تھا۔اس طرح ان میں امور خانہ داری سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔عورتوں کی خامیوں و کمزوریوں کو وہ اچھی طرح جانتے تھے۔لہٰذا انھوں نے مراۃالعروس میں عورتوں کی تہذیبی و سماجی زندگی کو بہت ہی حقیقی انداز میں پیش کیا ہے۔

انیسویں صدی میں عورتوں کی سماجی و تہذیبی صورت حال کیا تھی،اس پر بھی غور کرنا ضروری ہے۔نذیر احمد جب گھریلو مسائل کو اپنے ناولوں میں موضوع بنارہے تھے،

اس وقت عورتوں کی حالت نا گفتہ بہ تھی۔ ہندستانی سماج میں عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق حاصل نہیں تھے۔ وہ ہر طرح کے سماجی حقوق سے محروم تھیں۔ خاوند کے وفات کی صورت میں اسے ستی ہونا پڑتا تھا۔ اگر اس میں ستی ہونے کی ہمت نہ ہوتی تو اسے تنہائی و کرب کی زندگی گزارنی پڑتی تھی۔ بیوگی کی زندگی ان کے لیے جہنم جیسی تھی۔ زندگی بھر خاوند کا سوگ کرنا پڑتا تھا۔ سماج میں بیوہ کی دوسری شادی کو مستحسن نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ایسا ہی کچھ حال مسلم معاشرے میں بھی تھا۔ ہندستانی سماج میں عورت یا تو دیوی کے روپ میں یا داسی کی شکل میں جلوہ گر تھی۔ اسے سماج نے کبھی بھی مساویانہ حقوق نہیں دیے۔ مسلم معاشرے میں بھی عورت کی حیثیت مرد سے کم تر تھی۔ وہ صرف مردوں کی تسکین کا ذریعہ تھی۔ مردوں کی خدمت کرنا اور اسے خوش رکھنا اس کا سب سے اہم فریضہ تھا۔ دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ خود نذیر احمد کا عورتوں کے بارے میں یہ نظریہ تھا کہ وہ عورتوں کی قابلیت کو تسلیم تو کرتے ہیں اور گھریلو زندگی میں اس کے رول کے قائل نظر آتے ہیں لیکن باہری سماج میں اس کے رول کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ لڑکیوں کے لیے اتنے ہی علوم سیکھنے کے قائل تھے جہاں تک اس علم سے اسے گھریلو زندگی میں فائدہ ہو اور وہ گھریلو ہنرمندی میں طاق ہو سکیں۔ عورتوں کے بارے میں ان کے نظریات سے لگتا ہے کہ انھوں نے بھی عورتوں کو دل بہلانے کی چیز سمجھا تھا۔ بقول نذیر احمد:

> ''اے عورتوں تم مردوں کا دل بہلاؤ۔ ان کی زندگی کا سرمایۂ عیش، ان کی آنکھوں کی باغ و بہار، ان کی خوشی کو زیادہ اور ان کے غم کو غلط کرنے والیاں ہو۔ اگر تم سے مردوں کے بڑے کاموں میں مدد ملے اور تم کو بڑے کاموں کے انتظام کا سلیقہ ہو تو مرد تمھارے ہاتھ دھو کر پیا کریں اور تم کو سر تاج بنا کر رکھیں۔''[۳]

اس اقتباس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مردوں کی خوشی کی

اہمیت عورتوں کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ان کے خیال میں عورتوں کی خوشی کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی۔دراصل ہندستانی سماج پدرانہ سماج رہا ہے۔نذیر احمد کے نظریات میں بھی اسی سماج کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

جہاں تک انیسویں صدی میں عورتوں کی تعلیم کا تعلق ہے تو اس معاملے میں بھی سماج انھیں صرف تھوڑا بہت مذہبی تعلیم دینے کا قائل تھا۔ لکھنا انھیں اس لیے نہیں سکھایا جاتا تھا کہ کہیں وہ خط و کتابت کے ذریعے غیروں سے تعلق نہ پیدا کرلیں۔ نتیجتاً خاندان کے لیے باعث ننگ ہوں۔اسی وجہ سے اس عہد کے مسلم معاشرے میں کوئی خاتون مصنفہ نہیں دکھائی دیتی۔بقول زینت بشیر:

> ''یہ مسلم معاشرہ کا بہت بڑا المیہ ہے کہ اس نے اپنی تنگ نظری کی وجہ سے نسوانی طبقے کی تعلیم و تربیت اور اس کی شخصیت کی شعور و صلاحیت کی نکاسی کرنے اور ان کو ترقی دینے کی ایک ہلکی سی کوشش بھی نہیں کی۔''[۴]

اس عہد میں مذہبی طبقہ عورتوں کے معاملے میں بے حد سخت گیر تھا۔وہ تو عورتوں کو کسی بھی قیمت پر آزادی دینے کے حق میں نہیں تھا۔دوسری طرف غدر کے بعد مسلم رہنماؤں نے بھی عورتوں کی اصلاح کے لیے کوئی قابل ذکر قدم نہیں اٹھایا۔وہ تو صرف نذیر احمد ہی تھے جنھوں نے عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی۔ورنہ اس عہد کا معاشرہ اس کے خلاف تھا۔بقول اشفاق احمد اعظمی:

> ''اس زمانے میں نذیر احمد نے عورتوں کی تعلیم سے متعلق اتنا ہی کام کردیا، یہی بہت جرأت کا کام تھا۔عورتوں کی تعلیم کے لیے دہلی والے کس قدر خلاف تھے۔۔۔۔نذیر احمد نے ان اقدام سے قدیم مسلم معاشرے سے واضح طور پر انحراف کیا ہے۔اس کی اہمیت کا صحیح اندازہ اس وقت کے ہندستان میں ہو سکتا ہے۔''[۵]

جدید تعلیم نہ ہونے کے سبب اس زمانے کی عورتیں مختلف طرح کے توہمات کا شکار تھیں۔ بیماری کو تعویذ اور گنڈوں کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ نظر لگنے اور آسیب وغیرہ پر بہت اعتقاد تھا۔ اسی وجہ سے وہ گھر کو صحیح ڈھنگ سے سنبھال نہیں سکتی تھیں۔ جہالت کی وجہ سے آئے دن گھر میں فساد جھگڑے ہوا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ نذیر احمد اپنے ناولوں میں خانگی زندگی کے مسائل کی عکاسی کرکے عورتوں کو جہالت سے نکالنا چاہتے تھے۔ انھوں نے دو بڑے مسائل کو اپنے ناولوں میں اٹھایا۔ تعلیم نسواں اور بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت۔ ان کا ناول ''مراۃ العروس'' انھیں موضوعات پر مبنی ہے۔

شادی ایک ایسا آفاقی عمل ہے جو ہر سماج میں پایا جاتا ہے۔ انسان نے اپنی نسل کو آگے بڑھانے کے لیے ایک جائز سماجی عمل کا ایجاد کیا جو صدیوں سے جاری ہے۔ ہر معاشرے میں شادی بیاہ کے طور طریقے اور اس سے متعلق رسومات مختلف ہوتے ہیں جو سماجی ضرورتوں اور اعتقادات کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ انیسویں صدی میں شادی کا عمل اور اس سے متعلق تمام رسومات و لوازمات کی عکاسی ''مراۃ العروس'' میں ہوتی ہے۔ شادی سے پہلے نسبت طے کرنے کے لیے عورتوں کے ذریعے لڑکی کو دیکھنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ کسی بہانے سے عورتیں لڑکی کے گھر جاتی اور باتوں ہی باتوں میں لڑکی کے مزاج کا اندازہ کرلیتی تھیں اگر پسند آجائے تو اس کے گھر رقعہ بھیجا جاتا تھا۔ رقعہ کو کمخواب یا مخمل میں لپیٹ کر بھیجتے تھے۔ اگر رقعہ رکھ لیا جایا تا تو یہ بات سمجھ لی جاتی کہ رشتہ منظور ہو گیا۔ اگر رشتہ منظور نہیں ہوتا تو رقعہ واپس کردیا جاتا تھا۔ رشتہ منظور ہو جانے پر لین دین کی باتیں ہوتیں اور لڑکے کے گھر کی عورتیں لڑکی کے گھر جاتیں اور لڑکی کے منہ میں مصری کی ڈلی رکھ کر اس کا منہ میٹھا کیا جاتا۔ فسانۂ مبتلا میں رقعہ بھیجنے کی تفصیل کچھ اس طرح ملتی ہے:

''خیر ہار کر رقعہ کو واپس کیا گیا مگر اس طرح کہ مارے

غصے کے نکال کر موری میں پھینک دیا کہ کمخواب کی تھیلی جس میں رقعہ دستور کے مطابق لپیٹ کر آیا تھا تمام کیچڑ میں لت پت ہو گیا۔"[٦]

چوں کہ نذیر احمد شادی کے متعلق بیجا رسوم کے خلاف تھے اور سماج سے ان کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے اصغری اور اکبری کی شادی کو بہت ہی سادگی سے ہوتا ہوا دکھایا جس میں لڑکی اور لڑکے والے آپس میں بیٹھ کر باتیں طے کر لیں اور سادگی کے ساتھ شادی انجام پا گئی۔

شادی سے پہلے منگنی کی رسم بھی ادا کی جاتی تھی۔ مراۃ العروس سے اس کی تفصیل تو معلوم نہیں ہوتی ہے کہ منگنی میں کیا کیا رسومات ادا کیے جاتے تھے۔ نذیر احمد ان بیجا رسوم کے خلاف تھے اس لیے اس ناول میں نسبت، منگنی اور شادی کو بہت سادگی سے جلد انجام پاتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ درج ذیل اقتباس سے منگنی کی رسم کا اندازہ ہوتا ہے:

"درپردہ محمد عاقل کی ماں کا ارادہ تھا کہ چھوٹے لڑکے کی منگنی دوسرے گھر میں کروں۔ محمد عاقل کو کسی طرح معلوم ہو گیا۔ اس نے ماں سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم محمد کامل کی منگنی چھڑانا چاہتی ہو۔"[٧]

مراۃ العروس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں بھی جہیز کی رسم رائج تھی۔ جہیز بھی شادی کے ایک اہم جز کی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔ شادی میں لوگوں نے جہیز کا لینا دینا ضروری سمجھ لیا تھا۔ اس عہد میں جہیز میں گھریلو ساز و سامان، زیورات، برتن اور کپڑے شامل ہوتے تھے۔ نقدی پیسے دینے کا شاید رواج نہ رہا ہو۔ جہیز کا معاملہ ایسا تھا کہ لوگ اس کے لین دین میں ایک دوسرے پر سبقت کرنا چاہتے تھے۔ خواہ اس کے لیے انھیں قرض ہی کیوں نہ لینا پڑے۔ اس فضول خرچی کو نذیر احمد نے اصغری کے کردار کے ذریعے سماج سے ختم کرنے کی کوشش کی۔ اصغری کی جب شادی طے ہو جاتی ہے اور اسے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اپنی بڑی بہن اکبری سے زیادہ جہیز ملنے والا ہے تو وہ فکر مند ہو جاتی ہے۔ اور چاہتی

ہے کہ کسی طرح اپنی ماں کو سمجھائے کہ اسے اپنی بہن سے زیادہ جہیز نہیں چاہئے۔ اس سلسلے میں اصغری اور اس کے خالہ زاد بہن سے جو مکالمے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد بڑی حکمت و دانائی سے اس رسم کی اہمیت کو سماج میں کم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ مکالمہ ملاحظہ فرمائیں:

> ''تماشا خانم نے کہا: بوا، اس میں رنج کی کیا بات ہے، اپنی اپنی قسمت ہے اور سمجھنے کو سو طرح کی باتیں ہیں۔ ان کی (اکبری) بسم اللہ کی شادی ہوئی، روزہ رکھا گیا، چار برس تک منگنی رہی، تیج تہوار ان کا کون سا نہیں ہوا، اس کی کسر ادھر سمجھ لیں۔
>
> اصغری نے کہا: سچ ہے مگر نام تو جہیز کا ہے، چھوٹی کو زیادہ ملے گا تو بڑی کو رنج ہو گا ہی۔ ایک محلے کا رہنا، روز کا ملنا جلنا، جس بات سے دلوں میں فرق پڑے، کیوں کی جائے۔
>
> تماشا خانم نے کہا: بہن! ناحق تم اپنا نقصان کرتی ہو۔
>
> اصغری نے کہا: ارے بی بی! اللہ اللہ کرو نفع نقصان کیسا، کہیں ماں باپ کے دینے سے پوری پڑتی ہے اور جہیز سے عمریں کٹتی ہیں؟''۸

اس اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نذیر احمد سماج سے جہیز کو بالکل ہی ختم کرنے کے حق میں نہیں تھے بلکہ جہیز میں بے جا اسراف اور اس معاملے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کے خلاف تھے۔ انھیں یہ احساس تھا کہ لڑکی کی جب شادی ہوتی ہے تو وہ کچھ نہ کچھ خواہ وہ زیورات اور برتن کی شکل میں ہی کیوں نہ ہوں، وہ اپنے ساتھ لے جاتی ہے۔ اسی وجہ سے نذیر احمد اصغری سے یہ بات کہلواتے ہیں کہ اس کا جہیز اس کی بڑی بہن اکبری سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے۔ دراصل نذیر احمد حکمت سے اس سماجی لعنت کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں۔

نذیر احمد کے ناول مراۃ العروس سے اس عہد کی گھریلو زندگی، عورتوں کی

معاشرت، شادی بیاہ کے معاملات، عورتوں کے آپسی رشتے اور ان کی رسہ کشی، ان کی طرز زندگی، ان کے نظریات وخیالات اور ساس بہو کے جھگڑے اور دیگر تہذیبی امور کی بھی عکاسی ہوتی ہے۔ نذیر احمد نے عورتوں کی معاشرت کا عمیق مطالعہ کیا تھا۔ ان کی نفسیات سے وہ اچھی طرح واقف تھے اور ان کے سماجی اقدار پر گہری نظر تھی۔

مراۃالعروس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شادی کے معاملے میں برابری کا بے حد خیال رکھا جاتا تھا۔ چاہے یہ برابری، خاندانی ہو یا ذات پات کی یا پھر معاشی برابری ہو۔ اس کی مثال بھی اس ناول میں ملتی ہے۔ جب اصغری محمودہ کی شادی کی بات ایک بڑے رئیس گھرانے میں چلاتی ہے تو اس کی ساس کو اس رشتے کے طے ہونے پر یقین نہیں آتا ہے۔ اس معاملے میں ان دونوں کے درمیان جو مکالمہ ہے، اس سے اس عہد کی معاشرت میں برابری کو کس قدر اہمیت حاصل تھی اور اس معاملے میں عورتوں کی ذہنیت کیا تھی، اس کی زبردست عکاسی ہوتی ہے۔ چوں کہ اصغری شادی کے معاملے میں حسن سیرت کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ جب کہ اس عہد کا معاشرہ اس معاملے میں دولت اور خاندانی برتری کو زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ مثلاً یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> ''شاہ زمانی بیگم حسن آرا کو ساتھ لے کر اصغری کے پاس گئیں اور کہا کہ استانی جی تم اتنی بڑی تو عقل مند ہو اور تم اتنا نہ سمجھی کہ رشتہ ناطہ برابر کے ساتھ ہوتا ہے۔ علوی خاں کے گھر سے اس بات پر رقعہ پھرا کہ انھوں نے سونے کا چھپر کھٹ نہیں مانا بھلا تم محمودہ کو کیا دو گی۔''[9]

محولہ بالا اقتباس سے اس عہد کے سماج میں شادی کے معاملے میں دولت کی کتنی اہمیت تھی، اس کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔ اسی ذہنیت نے سماج میں جہیز جیسی لعنت کو بڑھاوا دیا۔ نذیر احمد اپنے ناولوں کے ذریعے اس ذہنیت کو بدلنا چاہا۔ وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ صرف بڑے گھرانوں میں پیدا ہو جانے سے شرافت اور حسن صفات نہیں آجاتی

بلکہ اس کے لیے صحیح تعلیم و تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ نذیر احمد نے اپنے اس ناول میں یہ دکھایا کہ شادی میں صرف خاندانی برتری اور دولت کو ملحوظ رکھنے سے کیسے گھر میں بگاڑ اور فساد جنم لیتے ہیں۔ اس چیز کو انھوں نے اکبری کے کردار سے اجاگر کیا ہے۔

اس عہد میں شادی بیاہ کے معاملے میں صرف برادری اور دولت میں برابری کو ملحوظ رکھنے کے علاوہ زیادہ تر شادیاں اپنے ہی رشتہ داروں میں کی جاتی تھیں۔ کیوں کہ یہاں برادری تو واضح ہوتی تھی جب کہ دوسرے لوگوں میں شادی کرنے میں خاندان اور برادری کو دیکھنا اور معلوم کرنا پڑتا تھا۔ لہٰذا آسانی کی غرض سے آپس میں شادی کا چلن تھا۔ جیسا کہ درج ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے:

> ''اصغری: پھر بوا حسن آرا کو یہ بات سوچنی چاہیے کہ رشتہ ناطہ کس غرض سے ہوتا ہے۔ دنیا میں جہاں تک ہو سکے میل ملاپ کو بڑھانا چاہیے۔ گھر کے گھر میں نسبت ناطہ کر لیا تو کیا کیا۔ شادی بیاہ جب کرے غیر جگہ۔''[10]

محولہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ نذیر احمد آپس میں شادی کرنے کے بجائے غیر جگہ شادی کرنے کے حق میں تھے تاکہ میل ملاپ کو بڑھاوا دیا جا سکے اور آپس کے رشتے ناطے سے یہ مقصد پورا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اسی وجہ سے اصغری محمودہ کی شادی دوسرے خاندان میں لگانا چاہتی تھی۔

نذیر احمد کے اس ناول سے شادی سے پہلے کے کئی رسوم کی بھی عکاسی ہوتی ہے۔ شادی کی بات جب طے ہو جاتی تھی اور منگنی کی بھی رسم ادا ہو جاتی تھی تو شادی سے پہلے لڑکی کو مایوں بیٹھایا جاتا تھا۔ مایوں بٹھانے کی رسم آج بھی کچھ علاقوں میں موجود ہے۔ مایوں بٹھانے کے ساتھ ساتھ رت جگا بھی ہوتا تھا۔ اس میں عورتیں رات بھر گیت گاتی تھیں اور عمدہ پکوان بنائے جاتے تھے اور بزرگوں کی نیاز دی جاتی تھی۔ رت جگا کی رسم شادی کے علاوہ دوسرے خوشی کی تقریبات میں بھی کی جانے لگی تھی۔ گویا رت جگا

خوشی کے اظہار کا ایک ذریعہ بن گیا تھا۔ رت جگے میں آس پاس کی عورتیں اکٹھا ہو جاتیں اور پکوان بنتے تھے جس میں کثیر رقم صرف کی جاتی تھی۔ دراصل نذیر احمد رت جگے کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس میں جس طرح کا بے جا اسراف ہوتا تھا، اس کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بنات النعش میں انھوں نے حسن آرا کے مکتب سے وداعی کے موقع پر ایک بڑے رت جگا کو ہوتے ہوئے دکھایا گیا ہے:

"مکتب کی لڑکیوں نے اپنے ہاتھوں سے وہ کھانے پکائے کہ کیا کوئی رکاب دار پکائے گا۔ رات کو رت جگا ہوا۔ حسن آرا کے سہاگ اور مایوں کے گیت گائے گئے۔"[11]

مایوں کی رسم میں یہ ہوتا تھا کہ شادی سے کچھ دنوں پہلے ہی دلہن کو ایک خاص مقام میں مقید کر دیا جاتا تھا۔ ہر کسی کو اس سے ملنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ اس کے کھانے پینے پر خاص نظر رکھی جاتی تھی۔ مایوں بٹھانے میں بھی بابرکت دن کا انتخاب ہوتا تھا۔ اس ضمن میں یہ اقتباس ملاحظہ کریں:

"سلطانہ بیگم: پرسوں خیر ہے پچیسویں تاریخ ہے اور جمعہ کا دن ہے۔ اگر آپ اجازت دیں تو حسنا کو مایوں بٹھایا جائے۔ کنبے والے پوچھوا پوچھوا بھیجتے ہیں کہ اب تک لڑکی کو مایوں نہیں بٹھایا۔

استانی جی: خدا مبارک کرے، تاریخ بھی اچھی، دن بھی اچھا، اور حسن آرا کو مایوں بیٹھانے کی کچھ ضرورت نہیں تھی۔ مگر خیر دنیا کی رسم ہے۔"[12]

حسن آرا کی شادی کی ابتدائی تقریبات مکتب سے شروع ہوئی جس میں رت جگا ہوا، گیت گائے گئے۔ حسن آرا کو مانجھے کا جوڑا بھی مکتب سے ملا۔ مکتب میں اس تقریب کے انتظامات کیسے تھے، ملاحظہ ہو:

"صبح سویرے اٹھ، مکتب میں جھاڑو دلوا، سلیقے کے ساتھ دالانوں میں

صاف اور ستھرا فرش بچھوادیا۔ اتنے میں مہمانوں کی ڈولیاں آنی شروع ہوئیں۔ کوئی چار گھڑی دن چڑھتے چڑھتے سارا گھر مہمانوں سے بھر گیا۔ لڑکیوں کی ماں بہنوں نے تو کوئی بھی ایسی نہیں تھیں کہ نہ آئی ہوں۔ محلے کی ساری بیویاں بے بلائی دیکھنے کو آموجود ہوئیں اور اچھی خاصی شادی رچ گئی۔ بیچ دالان میں جہاں سوزنی کا گاؤ تکیہ بچھا تھا۔ استانی جی بیٹھیں۔ سارے مہمان اسی دالان میں آ کر بھر گئے۔ جب سب لوگ بیٹھ گئے تو اندر سے لڑکیاں حسن آرا کو مانجھے کا جوڑا پہنا کر باہر لائیں۔‘‘[۱۳]

شادی میں دلہن کے زیورات، قیمتی پوشاک کی جو تفصیلات اس ناول میں ملتی ہے، اس سے اس زمانے میں دلہن کے سنگار اور اس کے زیورات و کپڑوں کا پتہ چلتا ہے۔ محمودہ کی شادی میں جو زیورات اور جوڑے دیے گئے اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

’’اصغری کا اہتمام، عمدہ سے عمدہ جوڑے تیار ہوئے۔ چوہرہ زیور بنا۔ وہ شادی ہوئی کہ مولوی صاحب کے تو کئی پشتوں میں نہیں ہوئی ہو گی۔ اور سمدھیانے والے بھی سامان دیکھ دنگ ہو گئے۔ جو سامان تھا متعدد اور بیش قیمت اور جو چیز تھی نئے طور کی۔ دو جوڑے تو بیٹے والے کی طرف سے آئے۔ ایک ریت کے واسطے کرکری تاش کا، دوسرا کارچوبی اور گہنے، جہیز اور چڑھاوے کے ملا کر تو بے انتہا تھے۔ ناک میں نتھ اور کیل، ماتھے کو ٹیکا، جھومر، کانوں میں جالی پتے جڑاؤ اور سادے چھپکے کے بالے، مگر مرکیاں، بجلیاں، کرن پھول جھمکے، گلے میں گلوبند، طوق چمپا کلی، کنٹھی، توڑا، دگھدلی، چندن ہار، زنجیر، مالا، بازو بند، جوشن، نورتن، ۔۔بند، لونگے، ہاتھوں میں کڑے، نوگریاں، چوہے دتیاں، پچھے دست بند، انگلیوں میں انگوٹھی، چھلے، جوڑ، پاؤں میں پازیب، چوڑیاں، چٹکی، چھلے، کارچوبی جال دار،

مصالحے دار، سب ملا کر پچاس جوڑے، دو سو برتن، اور اسی حیثیت
کا بالائی سامان۔ غرض بڑے دھوم دھام سے عقد ہو گیا۔''[۱۴]

مذکورہ بالا اقتباس سے اس زمانے میں شادی میں دلہن کو جو بھی زیورات، کپڑے اور دیگر ساز و سامان دیے جاتے تھے، اس کی پوری تفصیل ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ نذیر احمد کی نظر عورتوں کی معاشرت اور خاص طور سے شادی کے امور پر کس قدر گہری تھی۔ زیورات اور جوڑے کی تفصیل سے حیرت ہوتی ہے کہ انھیں ان سب کے نام کیسے یاد تھے۔ ان کا مشاہدہ عورتوں کی معاشرت پر کتنا عمیق تھا۔

ہندستانی سماج میں پہلو نٹھی کی اولاد کے ساتھ لاڈ و پیار برتنے کا رواج رہا ہے۔ اس کی ہر آرزو اور چونچلے کو پورا کیا جاتا تھا۔ اگر وہ کسی چیز یا بات کے لیے بضد ہو جائے تو اس کی ضد میں پوری کی جاتی تھی۔ اس بے جا لاڈ و پیار کی وجہ سے ان میں شوخی اور شرارت کا پیدا ہو جانا فطری تھا۔ ان کی عادتیں ایسی بگڑتی کہ وہ بڑے ہو جانے بعد بھی نہیں جاتیں۔ ''مراۃ العروس'' میں اکبری کا کردار کچھ ایسا ہی ہے کہ جس کو اس کی نانی کے بے جا لاڈ و پیار نے اس قدر بگاڑ دیا تھا کہ اس کے اثرات شادی کے بعد بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ دراصل نذیر احمد نے اکبری کے کردار کے ذریعے اس زمانے کی عورتوں میں جو برائیاں تھیں ان کی جیتی جاگتی تصویر پیش کی ہے۔ اس کردار کو اصغری کے کردار سے موازنہ کر کے اصغری کے اچھے صفات، اس کی سلیقہ مندی اور ہنر مندی اور گھریلو کام میں اس کی عقلمندی کو اجاگر کرنا چاہا ہے۔ بقول زینت بشیر:

''اکبری دور اندیش خاں کی پہلو نٹھی کی لڑکی ہے جو
جہالت، ضد، بے ہنری، بے پروائی، آرام طلبی، گستاخی، نافرمانی،
بدمزاجی، فضول خرچی، امور خانہ داری سے بے گانہ اور ناعاقبت اندیشی
کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ جہاں نذیر احمد نے اصغری کے کردار میں سگھڑ
عورت کی تمام صفات کو یکجا کر دیتے ہیں، وہاں اکبری کے کردار میں

اس کے برخلاف تمام نسائی کمزوریوں کو اکٹھا کردیا ہے۔"۱۵

نذیر احمد نے اکبری کے کردار سے تربیت اولاد کی اہمیت اور اچھی اور بری صحبت کے اثرات کو اجاگر کیا ہے۔ دراصل انیسویں صدی کا سماج تربیت اولاد سے متعلق لاپروائی برتتا تھا۔ اس کی اصل وجہ جہالت تھی۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ اولاد کی محض کفالت ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ان کی صحیح تعلیم و تربیت کرنا بھی ضروری ہے۔ تاکہ وہ ایک اچھے شہری بن سکیں۔ اکبری کے کردار سے بری صحبت کے اثرات کی نشاندہی بھی اس طرح سے کی جاتی ہے کہ وہ چھوٹے اقوام کی صحبت سے کس طرح بری عادتوں میں ملوث ہو جاتی ہے۔ اکبری کی بری خصلتیں اس کی شادی ہو جانے بعد بھی ختم نہیں ہوتیں بلکہ وہ انھیں بری خصلتوں کی بنا پر اپنی زندگی اجیرن بنالیتی ہے۔ ان بری خصلتوں پر درج ذیل اقتباس سے روشنی پڑتی ہے:

"اکبری بیگم عرف مزاج دار بہو۔۔۔۔۔۔ یہ عورت اپنی سسرال میں ہے مگر سسرال سے عاجز ہے اور اپنے میاں کو لے کر الگ ہو جانے پر تلی ہے۔ اس کی صحبت کمینی عورتوں کی ہے۔ اس بات پر میاں سے جھگڑا ہوتا ہے۔ وہ جھلاتی ہے۔ اپنے تئیں کوستی پیٹتی ہے اور پاندان کو لات مار کر گرادیتی ہے۔ یہ حالت اس کے مزاج کی ہے۔ پھر کھانے پکانے، سینے پرونے، غرضیکہ کسی گھریلو کام کی اسے تمیز نہیں ہے۔ عید کے دن سسرال سے بگڑ کر میکے چلے جاتی ہے۔ عید کے تحائف میں میاں سے بھٹے اور سنگھاڑے اور جھربیری کے بیر اور مٹر کی پھلیاں اور بہت سی نارنگیاں، ایک ڈفلی، ایک خنجر کی فرمائش کرتی ہے، اپنی ماں کے ذریعے اپنے میاں پر زور دلوا کر الگ گھر میں رہنا شروع کرتی ہے۔ یہاں اسے سہیلیوں سے فرصت نہیں ملتی اور گھر کا گھرواہا ہو جاتا ہے۔ نہ کھانے کا ٹھیک نہ کسی چیز کا۔ میاں کے پہلے ہوشیار کردینے پر بھی وہ ایک دھوکے باز عورت کے حوالے اپنا سب

زیور کر دیتی ہے۔اور پھر الٹے میاں کو الزام دیتی ہے اور لڑتی ہے۔"[۱۶]

اکبری اپنے اسی بد عقلی، بد سلیقگی اور بد صحبتی کی بنا پر اپنی ساس سے جھگڑا مول لیتی ہے اور آئے دن بے وجہ گھر میں ایک جھگڑا کھڑا کرتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ساس کے خلاف اپنے میاں کے کان بھی بھرتی ہے۔ ساس بہو کے جھگڑے ہندستانی سماج کا ایک حصہ ہیں۔چوں کہ اس سماج میں مشترکہ خاندان کو اہمیت حاصل نہیں ہے۔ یہاں بڑے بوڑھوں کی تعظیم اور ان کی اطاعت کی جاتی تھی۔ہندستان میں عورت کا مرتبہ مرد کے مساوی نہیں ہے۔لہٰذا ہندستانی سماج کے مشترکہ خاندان میں مرد ہی گھر کا مالک ہوتا ہے اور اسی کے مطابق کوئی بھی فیصلہ لیا جاتا ہے۔ لیکن عورت جب بوڑھی ہو جاتی ہے تو مشترکہ خاندان میں اس کا بھی مرتبہ بڑھ جاتا ہے اور گھریلو معاملات میں اس کی بھی رائے لی جاتی ہے۔لڑکی جب شادی کر کے آتی ہے اور مشترکہ خاندان کا ایک حصہ بنتی ہے تو اسے بہت سے معاملات میں مفاہمت کرنا پڑتی ہے۔ اگر لڑکی اکبری کی طرح بد عقل اور بد سلیقہ ہو تو ساس بہو کے درمیان مفادات کا ٹکراؤ ہونا فطری ہے۔چوں کہ ساس یہ سوچتی ہے کہ بیٹا اس کا ہے اور اس کی کمائی پر اس کا پورا پورا حق ہے جب کہ بیوی شوہر پر اپنا حق جتاتی ہے۔اس طرح ان کے درمیان ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔اکبری کے کردار اور ساس کے ساتھ اس کے جھگڑے اور اس سے الگ ہو جانے کا اس کا فیصلہ اور اسی طرح کے دیگر گھریلو مسائل کی عکاسی مذکورہ ناول میں کی گئی ہے۔ناول سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ لڑکی کی ماں غلطی کے باوجود اپنی بیٹی کی حمایت کرتی ہے اور اپنے داماد کو گھر الگ کرنے کے لیے اکساتی ہے۔درج ذیل اقتباس سے اس کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

> "محمد عاقل کی ساس: دلیل اور حجت سے کیا مطلب! سیدھی بات یہی کیوں نہیں کہتے کہ مجھ کو ماں سے الگ ہونا منظور نہیں۔ ایک بات تم سے بیوی نے کہی۔اس کے قبول کرنے میں تم کو بلا کا تامل ہے۔اور

پھر کہتے ہو ہم ان کی خاطر داری میں کمی نہیں کرتے۔ آرام، خوشی کیا چیز ہے جس میں بیوی خوش ہو اور جس کو وہ آرام سمجھے۔'' ۱۷

اکبری کی ماں کا اس طرح کا مشورہ دینا جس میں گھر کی تباہی ہے، اس عہد کی جاہل ماؤں کی عکاسی کرتا ہے۔ اکبری کی ماں کی سوچ اس قدر محدود ہے کہ وہ صرف اپنی بیٹی اور اس کے آرام کو دیکھتی ہے۔ اسے یہ نظر نہیں آتا کہ اس طرح گھر کو الگ کرنے میں جب کہ اکبری جیسی ناعاقبت اندیش بیوی ہو تو خاندان کے لیے کس قدر تباہ کن ہو سکتا ہے۔ دراصل نذیر احمد جب یہ ناول لکھ رہے تھے تو ان کے سامنے اس عہد کے متوسط طبقے کا مشترکہ خاندان، اس کی تہذیبی قدریں ان کے پیش نظر تھیں۔ وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مشترکہ خاندان، اس کی وضع داری، اس کا روایتی ڈسپلن زمانے کے حوادث سے منتشر ہو۔ چوں کہ وہ خود بھی ایسے ہی ایک خاندان کے فرد تھے۔ بقول صدیق الرحمٰن قدوائی:

''نذیر احمد کے ناولوں میں مشترکہ خاندان کی حیثیت بنیادی ہے جن کی فضا پر سخت قسم کا پرانا ڈسپلن طاری ہے۔ ان کے کرداروں پر سب سے پہلے خاندان، پھر سماج کے فرائض عائد ہوتے ہیں۔ بحیثیت افراد کے وہ ہر طرف سے کسے بندھے ہوئے ہیں۔ وہ منفرد تو ہو سکتے ہیں مگر صرف اخلاقی برتری کی بنا پر اور یہ اخلاقی برتری نام ہے ایک شریف وباحیثیت رئیس، باوفا شوہر، فرض شناس بیوی، سعادت مند بیٹے، نیک طبیعت نوجوان، شفیق بزرگ اور دیانت دار ملازم کا۔'' ۱۸

اسی وجہ سے نذیر احمد کے ناولوں کے کردار ایک خاص طرح کے سماجی ماحول، اخلاقی قدروں اور رسم ورواج کی پابندی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

نذیر احمد کے عہد کا سماج جاگیردارانہ سماج تھا جہاں طبقاتی تفریق اور برادری کی کشمکش موجود تھی۔ سماج میں تین طرح کے طبقے موجود تھے۔ اعلیٰ، متوسط اور ادنیٰ۔ ان تینوں

طبقوں کے سماجی روایات اور اخلاقی قدریں مختلف تھیں۔اعلیٰ اور متوسط طبقے کے لوگ شریف کہلاتے تھے اور ادنیٰ طبقے کے لوگوں کو رذیل سمجھا جاتا تھا۔ نذیر احمد اگرچہ جدید تعلیم سے بہرہ ور تھے لیکن وہ بھی ایک متوسط طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ لہٰذا ان کا جاگیردارانہ سماج کے طبقاتی نظام سے متاثر ہونا فطری تھا۔اس کی جھلک ان کے بیشتر ناولوں میں ہمیں مل جاتی ہے۔یہی وجہ تھی کہ نذیر احمد اکبری پر ادنیٰ درجے کے لوگوں کے بد اثرات کو دکھاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اکبری کو بگاڑنے میں ادنیٰ درجے کے لوگوں کی بری صحبت کا ہاتھ ہے۔حالاں کہ ان کا ماننا تھا کہ شریف کی اولاد ہمیشہ نیک اور کمینوں کی ہمیشہ کمینی نہیں ہو سکتی۔لیکن برے اور کمینے لوگوں کی صحبت کے اثرات ضرور مرتب ہوتے ہیں۔برا اور کمینہ ہونا صرف ادنیٰ طبقات سے ہی وابستہ نہیں ہے جیسا کہ اس عہد میں سمجھا جاتا تھا۔ بلکہ کمینہ تو کوئی بھی ہو سکتا ہے۔حیرت جب ہوتی ہے کہ نذیر احمد جیسا آدمی اپنے کردار کے ذریعے اکبری کو ادنیٰ لوگوں کے صحبت سے احتراز کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔عاقل اکبری سے کہتا ہے:

> ''تم کو ان لڑکیوں کا کچھ حال معلوم بھی ہے؟چنیا تو بھٹیاری ہے۔زلفن شاید بخشو قلعی گر کی کچھ ہے۔رحمت سقنی ہے۔ بھلا یہ لوگ اس قابل ہیں کہ تم ان کو اپنی سہیلیاں بناؤ؟ محلے میں بھلے لوگ سنیں گے تو کیا کہیں گے۔غریب ہونا کچھ عیب کی بات نہیں مگر ایسے لوگوں کی عادتیں اچھی نہیں ہوتیں۔اسی خیال سے والدہ نے ان لڑکیوں کے آنے کی ممانعت کی ہوگی۔''[19]

نذیر احمد کے اس جملے سے ،غریب ہونا کچھ عیب کی بات نہیں مگر ایسا لگتا ہے کہ ان کے نزدیک عیب کی بات یہ تھی کہ ان کا تعلق ادنیٰ طبقے سے تھا۔ متوسط اور اعلیٰ گھرانے کے افراد بھی غریب ہو سکتے ہیں لیکن وہ رذیل نہیں ہو سکتے۔رذالت تو صرف ادنیٰ طبقے کے ساتھ مخصوص ہے۔جیسا کہ محولہ بالا اقتباس سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔دراصل

اس عہد میں شرافت اور رذالت کا معیار اعلیٰ اور ادنیٰ طبقات پر مبنی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نذیر احمد نہیں چاہتے تھے کہ اعلیٰ اور متوسط طبقے کے افراد ادنیٰ طبقے کے لوگوں کے ساتھ میل جول قائم کریں۔ طبقاتی تفریق اور ذات پات کا نظام ہندستانی سماج کا جزو لاینفک ہے۔ اور یہ قدیم زمانے سے ہی ہندستانی سماج میں ایک عنصر کی حیثیت سے کام کرتا رہا ہے۔ چوں کہ یہ ہندو سماج سے مسلمانوں میں در آیا ہے جو ان کے صدیوں کے میل جول کا نتیجہ ہے۔ حالاں کہ اسلام میں اس کی کوئی حیثیت نہیں کیوں کہ اسلام تو مساوات کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر مسلم سماج میں طبقاتی اثرات کو قبول کرلیا گیا ہے۔ اس طرح اس عہد کے مسلم سماج میں جاگیر دارانہ سماج کی خاندانی برتری، طبقاتی تفوق اور برادری کے اونچ نیچ کے تصورات جڑ پکڑ گئے تھے۔ خاندانی برتری اور ذات پات کو سماجی میل جول بالخصوص شادی کے امور میں بہت زیادہ ملحوظ رکھا جاتا تھا اور آج بھی شادی کے معاملے میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ نذیر احمد کے ناولوں میں جگہ جگہ طبقاتی اور سماجی تفریق کی مثالیں ملتی ہیں۔ اصغری نے لڑکیوں کے لیے جب مکتب کھولا تو اس میں صرف شریف خاندان کی لڑکیوں کو ہی داخلہ دیا گیا اور ادنیٰ اور کم درجے کی لڑکیوں کو حکمت کے ساتھ ٹال دیا گیا۔ مثلاً:

> ''حسن آرا کے بیٹھتے ہی محلے کا محلّہ ٹوٹ پڑا جس کو دیکھو اپنی لڑکی کو لیے چلا آتا ہے۔ لیکن اصغری نے صرف شریف زادیوں کو چن لیا اور باقیوں کو حکمت عملی سے ٹال دیا۔''[۲۰]

محولہ بالا اقتباس سے اس عہد کے طبقاتی اور سماجی نابرابری کی صورت حال کی عکاسی ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نذیر احمد کی اصلاحی جدوجہد صرف اعلیٰ اور متوسط طبقے کی عورتوں تک محدود تھی۔ وہ انہی طبقات کی عورتوں کی تعلیم و تربیت پر دھیان دینا چاہتے تھے۔ چوں کہ نذیر احمد خود اسی طبقاتی نظام میں پلے بڑھے تھے اور اس کے شکار بھی ہوئے تھے۔ بقول زینت بشیر:

> ''بات دراصل یہ تھی کہ نذیر احمد اس عہد کی

جاگیردارانہ طبقاتی کشمکش کا شکار تھے۔ان کے نزدیک اقتصادی
مساوات کی کچھ اہمیت نہ تھی بلکہ وہ خاندانی برتری اور ذات پات کو
زیادہ اہمیت دیتے تھے۔''[۲۱]

ذات پات اور برادری کی اہمیت شادی کے معاملے میں اور بھی زیادہ اجاگر ہو کر سامنے آتی ہے۔ان کے ناولوں میں کئی جگہ ایسی مثالیں موجود ہیں جو اس عہد کی سماجی و طبقاتی تفریق کی نشاندہی کرتی ہیں۔ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ذات اور برادری کو شادی میں کس قدر اہمیت دی جاتی تھی۔یہی وجہ تھی کہ اس عہد میں شادیاں اپنی برادری میں ہی کی جاتی تھی۔ محمودہ کی شادی کے سلسلے میں اصغری اور شاہ زمانی بیگم کے درمیان جو مکالمے ہیں،اس سے اس عہد میں رائج ذات پات کی اہمیت پر بھرپور روشنی پڑتی ہے:

''شاہ زمانی بیگم:استانی جی!برا مانو یا بھلا،جوڑ نہیں۔
اصغری:دولت میں بے شک ہم جوڑ نہیں ہیں،ذات میں برابری کا دعویٰ
ہے۔ہنر میں وہ ہمارے جوڑ نہ ٹھہرے گی۔کیا مضائقہ ایک بات میں وہ
کم ایک بات میں ہم کم۔''[۲۲]

اسی ناول میں دوسری جگہ بھی ذات پات کے نظام پر روشنی پڑتی ہے۔جب اصغری کی شادی ہو جاتی ہے اور سسرال میں محلے کی تمام لڑکیاں اسے گھیرے رہتی ہیں،وہ ان کو منھ نہیں لگاتی ہے۔دراصل نذیر احمد اسی جاگیردارانہ سماج میں پیدا ہوئے لہٰذا وہ ان جاگیردارانہ قدروں کو عزیز رکھتے تھے اور انھیں ان قدروں کے تحفظ کا بے حد احساس تھا۔حالاں کہ وہ دینی تعلیم سے بہرہ ور تھے،اس کے باوجود سماجی تفریق اور خاندانی اور نسبی شرافت پر یقین رکھتے تھے۔''رویائے صادقہ''میں اس چیز کو دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ملاحظہ ہو:

''بے شک ہر زمانے میں ایسے باکمال لوگ ہوتے ہیں جو
ایک صفت یا چند صفتوں میں اپنے ابنائے جنس پر تفوق رکھتے تھے۔اور

> جس کو خدا ممتاز کرتا ہے اس کی نسب سے اس کی سب چیزوں میں وقعت آجاتی ہے۔۔۔۔۔۔تو کیوں ان نسلوں کی وقعت نہ ہو جو ان کی یادگار ہیں۔ ان کے ساتھ نسبت بھی قوی اور قریب تر رکھتے ہیں۔ یہ ہے ماخذ شرافت نسب کی قدر کا۔۔۔۔۔۔پس شرافت نسب کی قدر کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہم حقیقت میں ان صفتوں کی قدر کرتے ہیں جو بانیِ سلسلۂ نسب میں تھیں۔ اور ان صفتوں کے قابل قدر ہونے میں کسی کو گنجائش نہیں تو نسب میں کیوں؟''۲۳

شرافت اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کسی نسب کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ہاں یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ اگر کسی خاندان میں بہادری یا دوسرے جسمانی خصوصیات ہیں تو ممکن ہے کہ اس طرح کے صفات ان کی آنے والی نسلوں میں باقی رہے۔ لیکن اس سے کہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اعلیٰ اخلاقی اقدار اور اعلیٰ صفات کا بھی حامل ہوگا۔ اعلی اخلاقی اقدار سماجی طور پر پست اقوام میں بھی ہو سکتے ہیں۔ ان اقوام کو اگر مواقع فراہم کیے جائیں تو کیا وہ تعلیم اور اعلیٰ اخلاقی خصوصیات کے حامل نہیں ہو سکتے؟ تاریخ میں ایسی ہزاروں مثالیں موجود ہیں کہ سماجی طور پر ادنیٰ اقوام نے حکومت حاصل کرلی اور اعلیٰ خصوصیات کے حامل ہو گئیں۔ یہ اور بات ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو سماجی طور پر برتر قوم میں شامل کرلیا۔ یہی چیز تاریخی اعتبار سے سماجی تحرک پذیری(Social Mobility) کہلاتی ہے۔ دراصل نسلی، سماجی، خاندانی برتری اور شرافت کی بنیاد سماجی، سیاسی اور معاشی ڈھانچے پر ہے۔ وہ قومیں جن میں حکمرانی رہی، وہ اپنی برتری ہر اعتبار سے ثابت کرتی رہی ہیں۔ تا کہ محکوم لوگوں پر اپنا رعب و دبدبہ قائم رکھ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ جاگیردارانہ سماج اور شاہی عہد کے سیاسی نظام میں اس طرح کی خاندانی اور نسلی شرافت کی اہمیت زیادہ تھی۔ لیکن آج کے زمانے میں جہاں جمہوریت کا بول بالا ہے اس تصور کی اہمیت کم ہو گئی۔ البتہ ہندستانی نظام میں ذات پات کا نظام ابھی بھی موجود ہے۔ یہ دیگر بات ہے کہ اس کی

نوعیت قدرے بدل گئی ہے۔ پہلے ادنیٰ اقوام کے ساتھ جو نفرت اور چھوت چھات کا جذبہ تھا، وہ بہت حد تک کم ہو گیا۔

نذیر احمد نے شرافت نسب کے لیے جو دلائل ''رویائے صادقہ ''میں پیش کیے ہیں، وہ آج کے دور میں ناقابل قبول ہیں۔ شرافت نسب اور سماجی تفریق کے رواج نے مختلف طبقوں اور سماج میں نفرت کو پھیلانے میں زبردست رول ادا کیا۔ نتیجتاً بہت سی ایسی رسمیں وجود میں آ گئیں جو سماج کو مختلف بنیادوں پر تقسیم کرنے کا باعث بنیں۔ آج سماج میں تفریق اور اونچ نیچ کا جو تصور ہے، وہ اسی نسلی اور نسبی برتری اور تفاخر کا نتیجہ ہے۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے ایک جیسا اور ایک ہی عمل کے ذریعے پیدا کیا تو پھر یہ نسلی و سماجی برتری و تفاخر کیسا۔ انسان اخلاق و کردار کے اعتبار سے اعلیٰ یا ادنیٰ ہو سکتا ہے لیکن سماجی برتری اور اعلیٰ نسب انسان کو برتر نہیں بنا سکتا۔

دراصل انیسویں صدی اور اس سے پہلے ہی طبقات اور برادری کا تعلق پیشوں سے وابستہ تھا۔ یہ پیشے نسل در نسل منتقل ہوتے چلے جاتے تھے۔ ایک پیشے کے افراد اپنے ہی پیشے میں مہارت حاصل کرتے تھے۔ اس طرح وہ انھیں پیشوں کے ذریعے پہچانے جانے لگے تھے۔ زمانے کے ساتھ پیشے ایک طرح کے طبقے میں تبدیل ہو گئے۔ انگریزوں کے اقتدار کے بعد پیشوں کے ڈھانچے میں تبدیلی آئی۔ ایک پیشے کے افراد دوسرے پیشے بھی اپنانے لگے۔ بہر حال اس زمانے میں کتنے طرح کے پیشہ ور طبقے ہوا کرتے تھے، اس کی تفصیل نذیر احمد نے مراۃ العروس میں کچھ اس طرح دی ہے:

> ''دیکھو مرد کیسی سخت محنت کرتے ہیں۔ کوئی بھاری بوجھ اٹھاتا ہے، کوئی لکڑی ڈھوتا ہے، سونار، لوہار، کسیرہ، کندلہ گر، زرکوب، دبکیہ، تارکش، ملمع ساز، جڑیا، سلمے ستارہ والا، شیشہ، بدرساز، میناساز، قلعی گر، سادہ کار، صیقل گر، آئینہ ساز، دردوز، منیہار، نال بند، نگینہ ساز، کامدانی والا، سان گر، ڈھلیہ، بڑھئی، خرادی، ناریل والا،

کنگھی ساز، بنس پھوڑ، کاغذی جولاہا، رفو گر، رنگریز، چھیپی، درزی، دستاربند، علاقہ بند، نیچہ بند، مہر کن، سنگتراش، معمار، کمہار، حلوائی، تیلی، رنگ ساز، گندھی وغیرہ، جتنے پیشے والے ہیں سب کاموں میں برابر کی تکلیف ہے۔" ۲۴؎

ان میں سے کچھ طبقے آج بھی موجود ہیں۔ جیسے لوہار، کمہار وغیرہ۔ اس تفصیل سے دراصل نذیر احمد ان طبقوں کی محنت و مشقت کو اجاگر کرنا چاہتے تھے۔ بہر حال یہ تمام پیشہ ور طبقے اس عہد کی دہلی کی تہذیبی روایات کے حصہ تھے۔

نذیر احمد کے زمانے کے مشترکہ خاندان میں ایک خاص طرح کا روایتی ڈسپلن تھا۔ ایک ہی گھر کے مرد اور عورت کے درمیان ایک فاصلہ تھا۔ گھر کی لڑکیاں اپنے بھائیوں اور دوسرے رشتہ داروں سے زیادہ کھل کر بات کرنے یا سامنے آنے سے احتراز کرتیں۔ ایک ہی گھر میں مردانہ اور زنان خانہ الگ الگ ہوا کرتا تھا۔ عام طور پر عورتیں مردانہ میں نہیں جایا کرتی تھیں۔ اگر کبھی جانا ہوتا تو پردا کرا کے جاتی تھیں۔ لڑکیاں بھی اپنے باپ اور گھر کے دوسرے بڑے افراد کے سامنے آنے سے احتراز کرتی تھیں۔ سسر اور بہو کے درمیان ایک فاصلہ تھا۔ وہ ان کے سامنے کسی ضرورت کے بغیر نہیں جاتی تھیں۔ اگر آتی بھی تھیں تو چال ڈھال اور کپڑوں میں شائستگی کا بے حد خیال رکھا جاتا تھا۔ درج ذیل اقتباس سے اس صورت حال کی عکاسی ہوتی ہے:

"اس وقت کا کھانا ساس بہوؤں نے مل کر پکایا۔ کھانے کے بعد اصغری محمودہ کو ساتھ لے کر کوٹھے پر چلی گئی۔ جب تک مولوی صاحب رہے، اصغری نے کوٹھے پر سے اترنا بہت کم کر دیا تھا۔ صرف صبح شام نیچے اترتی تھی بلکہ محمودہ کو بھی منع کر دیا تھا کہ 'ہر وقت نیچے نہ جایا کرو' محمودہ تو لڑکی تھی اس نے پوچھا۔ بی بھابی جان کیوں؟
اصغری نے کہا: بڑوں کے سامنے ہر وقت نہیں چلتے پھرتے۔" ۲۵؎

عام طور سے شریف مسلم گھرانوں کی عورتیں شہر کے باہر نہیں جایا کرتی تھیں، حتیٰ کہ شہر کے اندر ڈولی میں ایک گھر سے دوسرے کے گھر جایا کرتی تھیں۔ان دنوں لوگوں میں پہلے سے یہ تصور قائم تھا کہ شہر سے باہر جانا خطرے سے خالی نہیں۔یہ بات ایک حد تک صحیح بھی تھی۔ کیوں کہ اس زمانے میں موجودہ دور کی طرح آمدورفت کے جدید ذرائع موجود نہیں تھے۔لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں نے آمدورفت کی سہولیات کو بہتر بنانا شروع کر دیا تھا۔ریل اور ڈاک کا نظام قائم کیا گیا اور راستوں کو محفوظ بنانے کی کوشش کی گئی۔ آمدورفت کی یہ جدید سہولیات انگریزوں کی دین ہے۔بہر حال عورتوں میں یہ تصور عام تھا کہ ان کا شہر سے باہر جانا مناسب نہیں اور اس کو معیوب بھی سمجھا جاتا تھا۔لیکن نذیر احمد اس تصور کو سماج سے ختم کرنا چاہتے تھے۔ناول میں اس تصور کی نشاندہی اس وقت ہوتی ہے جب اصغری اپنے شوہر کے پاس باہر جانے کے لیے اپنے ایک رشتہ دار سے مشورہ لیتی ہے۔درج ذیل اقتباس سے اس تصور پر روشنی پڑتی ہے۔ملاحظہ کریں:

> ''تماشا خانم نے کہا:بوا دیوانی ہوتی ہے۔شہر چھوڑ کر اب کہاں سیال کوٹ جاتی پھرے گی۔
>
> اصغری نے کہا: مجھ کو شہر سے کیا مطلب۔میں تو جس کے ساتھ وابستہ ہوں، جہاں وہ، وہیں شہر ہے۔
>
> تماشا خانم نے کہا: اے ہے! کنبے والے کیا کہیں گے۔ہمارے کنبے میں آج تک کوئی باہر نہیں گیا۔
>
> اصغری نے کہا: اس میں عیب کی کیا بات ہے۔ آخر یہی کہیں گے کہ میاں کے پاس چلی گئی تو برا کیا کیا۔اور کنبے کی رسم کو پوچھو۔پچھلے دنوں نہ ڈاک تھی نہ ریل، نہ رستے آباد تھے۔عورتوں کا سفر کرنا بہت مشکل تھا۔اسی سبب سے لوگ نہیں جاتے تھے۔اب کیا مشکل

ہے۔ اگر آج ڈاک میں بیٹھوں اور خدا اصل خیر رکھے تو پرسوں سیال کوٹ داخل۔ گویا میرٹھ گئے۔"۲۶

ہندستانی سماج میں عورت کو ہمیشہ کم درجہ دیا گیا ہے اور سماج میں شوہر کو بھگوان کے برابر سمجھا جاتا رہا ہے۔ ایک غالب تصور تھا کہ اسے مرد کے لیے ہی پیدا کیا گیا ہے۔ مرد کی خدمت کرنا اور اس کی تابعداری کرنا عورتوں کے لیے سماجی فریضہ تھا۔ ایسے سماج میں عورت کا مرد سے پہلے کھانا کھا لینے کا تصور ہی نہیں تھا۔ اگر شوہر گھر دیر سے لوٹے تو اسے شوہر کا انتظار کرنا پڑتا تھا۔ اس کے آنے کے بعد ہی وہ کھانا کھا سکتی تھی۔ اس کی مثال بھی ہمیں اس ناول میں مل جاتی ہے۔ اصغری کا شوہر ہمیشہ رات میں دیر سے آیا کرتا تھا۔ اسے اس بات کا احساس نہیں تھا کہ گھر میں اس کی بیوی رات میں کھانے کے لیے انتظار کرتی ہے۔ ایک دن اصغری موقع دیکھ کر اسے ٹوکتی ہے تو اس کا شوہر کہتا ہے کہ وہ لوگ اس کا انتظار کیوں کرتے ہیں۔ اصغری اس پر کیا جواب دیتی ہے وہ ملاحظہ کیجیے:

"اصغری: مردوں کے ہوتے عورتوں کو کھانا ٹھونس بیٹھنا کون ضرورت ہے۔"۲۷

اس عہد میں مہمانوں کی آمد پر کیا چیزیں پیش کی جاتی تھیں اور ان کی خاطر مدارت کس طرح کی جاتی تھی، اس کی عکاسی درج ذیل اقتباس سے ہوتی ہے:

"اس کے انتظام اور سلیقے کے سبب بیگموں کی وہ مدارات ہوئی کہ ہر طرح کی چیزیں وہیں بیٹھے بیٹھے موجود ہو گئیں۔ دو چار کا عطر چو گھڑا، الائچی، چکنی ڈلی، چائے، بات کی بات میں سب موجود ہو گیا۔ خوب مزے کی گلوریاں تیار ہو گئیں۔"۲۸

اس زمانے کے کھانے کی قسمیں، پکوان کی عکاسی بھی اس ناول میں کی گئی ہے۔ نذیر احمد نے اس کی تفصیل اپنے ایک کردار کے ذریعے کچھ یوں بیان کی ہے:

''اس کے علاوہ بھی ہر قسم کے کباب، سیخ کے، پسندوں کے، شامی کے، گولوں کے، کوفتہ پلاؤ، زردہ، متنجن، کچی بریانی، نور محل، قورمہ پلاؤ، سموسے، میٹھے سلونے، قلمی بڑے، دہی بڑے، سہال، سیو، گھی کی تلی دال، کچوریاں، پاپڑ، بورانی، فیرنی، حلوہ سوہن، پپڑی کا نرم اندرسے گولیاں سب چیزیں بار بار پک چکی ہیں۔''۲۹

اس زمانے میں لوگوں نے بہت سارے ایسے مذہبی رسوم کو وضع کرلیا تھا جن کی کوئی مذہبی حقیقت نہیں تھی۔ ان رسوم کی پاسداری میں لوگ اپنی حیثیت سے زیادہ خرچ کرتے جو ایک طرح کی فضول خرچی تھی۔ نذیر احمد ان رسومات کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ ان کے ناولوں میں ان رسومات کی ایک فہرست ملتی ہے جس سے اس زمانے کی مذہبی صورت حال کا اندازہ ہوتا ہے۔ مثلاً:

''اصغری کی ساس: تمھارے سسرے کا بھی یہی کہنا ہے شب برات کا حلوہ، عید کی سوئیاں، بیوی کا کونڈہ، صحنک، منت، عرس، قبروں کی چادر، پنکھا، بسنت، پھولوں کی سیر، سلطان بی بی کی سترہویں، سہرا، گنگنا، نوبت نقارہ، ڈھولک، ساچق، آرائش، مولوی تو سبھی چیزوں کو منع کرتے ہیں۔''۳۰

مذکورہ بالا رسمیں، صرف دہلی کے سماج میں ہی نہیں بلکہ پورے ہندستانی مسلم معاشرے میں پائی جاتی تھیں۔ ان میں سے کئی ساری رسمیں اب بھی ہمارے معاشرے کا حصہ ہیں۔ شب برات ایسی مذہبی رسم ہے جس میں بچے آج بھی آتش بازی کرتے ہیں۔ بہر حال تعلیم کے عام ہو جانے سبب یہ رسم رفتہ رفتہ سماج سے ختم ہو رہی ہے۔

اس زمانے میں کتنے طرح کی تقریبات ہوتی تھیں، ان کی تفصیل نذیر احمد نے اصغری کی زبان سے کچھ یوں بیان کی ہے:

''اصغری نے تحیفن سے کہا کہ لڑکیوں کے سب کھیلوں

میں مجھ کو گڑیوں کا کھیل بہت پسند ہے۔ اس کے ذریعے سے
لڑکیاں، سینا پرونا، کپڑوں کی قطع اور گھر کج بندوبست ہر طرح کی
تقریبات، چھٹی، کھیر چٹائی، دودھ چھڑائی، بسم اللہ، روزہ، منگنی، عیدی،
ساونی، محرم کی قفلیاں، اور گوٹا تیج تہوار، سانچق، برات، بہوڑا، بیاہ
چالیس، چوتھی کی راہ رسم سے واقفیت حاصل کرتی ہیں۔''۳۱

اس زمانے میں کٹنیاں بھی سماج کا ایک جزو تھیں۔ نذیر احمد نے اس عہد کی کٹنیوں کی جعلسازی، مکاری، عیاری اور ٹھگی کو بیان کرنے میں غیر معمولی مشاہدے اور فطرت شناسی کا ثبوت دیا ہے۔ وہ شریف گھرانوں میں ایک خاص طرح سے رسائی حاصل کرتیں اور اپنے کو نیک و پارسا ثابت کرکے بھولی بھالی اور جاہل عورتوں کے زیورات لوٹ لیتی تھیں۔ یہ کٹنیاں اس قدر چالاک، مکار اور عیار ہوتی تھیں کہ آسانی ان کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی تھی۔ وہ اپنے مذہبی تقدس کو اس طرح سے ظاہر کرتی تھیں کہ جاہل اور بدعقیدہ عورتیں ان پر بہت جلد اعتماد کرنے لگتی تھیں۔ ٹھگی کے علاوہ مرد و زن کے تعلقات بڑھانے اور بگاڑنے اور جنسی کشیدگی بڑھانے میں اہم رول ادا کرتی تھیں۔ اس زمانے کی عورتیں عام طور پر جاہل ہوا کرتی تھیں اور وہ توہمات کی اسیر تھیں۔ مذہب کے نام پر ان کا استحصال کیا جاسکتا تھا۔ نذیر احمد نے کٹنیوں کے کردار کے ذریعے اس عہد کی عورتوں میں اخلاقی گراوٹ، جہالت، بداعتقادی کی عکاسی کی ہے۔ عورتیں کس طرح اپنے شوہر کو ماتحت کرنے کے لیے ان کٹنیوں کی مدد لیا کرتی تھیں، اس کا اندازہ ہمیں اکبری کے کردار سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کی ایک کٹنی بی جمن کے کردار کے ذریعے ان کی چال بازی، ٹھگی اور بات بنانے کے ڈھنگ کو مراۃ العروس میں یوں پیش کیا گیا ہے:

''اے ہے! کیسی بے احتیاطی سے زیور مولی گاجر کی طرح
ڈال رکھا ہے۔ بٹی دھگدھگی میں ڈورے ڈلواؤ، بالی پتے، مگر
مرکیاں، بازو بند، میلے چکٹ ہوگئے ہیں۔ میل سونے کو کھا جاتا

ہے۔ اس کو اجلواؤ۔''۴۲؎

انیسویں صدی کے معاشرے میں مذہبی توہم پرستی کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ عورتیں ہر طرح کید کھ والم کو جن، آسیب، نظر لگنے اور جادو ٹونے سے منسوب کر دیتیں۔ کوئی بھی دنیاوی عوارض لاحق ہو تا تھا تو عورتیں انھیں نام نہاد ماورائی طاقتوں کی طرف منسوب کر دیتی تھیں۔ بیماری کے علاج کے بجائے تعویز گنڈے اور جھاڑ پھونک کا سہارا لیا جاتا تھا۔ اصغری کی کئی اولادیں بچپن میں ہی موت کا شکار ہو گئیں۔ عورتیں اس کے اسباب کے بارے میں کیا سوچتی ہیں، نذیر احمد اس کا دلچسپ بیان کرتے ہیں:

> ''کوئی کہتا ہے کہ کوک کا خلل ہے، مہر علی شاہ کا علاج کرواؤ، کوئی کہتی ہے دودھ پر نظر ہے، چوراہے میں اتارا رکھواؤ، کوئی کہتی ہے کہ ماں کا دکھ ہے، رمضان شاہ سے گرنٹ کرواؤ، کوئی کہتی ہے مکان اچھا نہیں، میر علیم سے کلواؤ، کوئی کہتی ہے سفر میں آئی گئی ہو، چڑیل لپٹ گئی ہے، کچھو چھے چلو، گنڈے اور تعویز اور عمل ٹونے اور ٹوٹکے تو دنیا جہاں کے لوگ بتاتے تھے لیکن واہ ری اصغری یوں اوپر تلے دو بچے مرے لیکن سدا خدا پر شاکر رہی۔''۴۳؎

محولہ بالا اقتباس سے اس عہد کی عورتوں کی بد اعتقادی اور ان کی اوہام پرستی کی صورت حال اجاگر ہو جاتی ہے۔ نذیر احمد چوں کہ ان کی اصلاح چاہتے تھے، لہٰذا انھوں نے اصغری کے ذریعے بتایا کہ یہ ساری بیماریاں خدا کی طرف سے ہیں، آسیبی عناصر کا ان میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

اس عہد کے مسلم اعلیٰ اور متوسط گھرانے میں کام کاج کے لیے نوکر اور مامائیں رکھنے کا رواج تھا۔ گویا ان کو رکھنا، اپنی خوش حالی اور آن بان کو ظاہر کرنے کے لیے بھی ضروری سمجھا جاتا تھا، خواہ گھرانہ قرض میں ڈوبا کیوں نہ ہو۔ مامائیں گھر کا سودا سلف

لایا کرتی تھیں۔ادھار کی ضرورت ہو تو وہ بھی وہ مہاجن سے مانگ کر لایا کرتی تھی۔چوں کہ اس عہد میں متوسط طبقے کے افراد خود سے گھر کا ساز و سامان لانا اپنی شان کے خلاف تصور کرتے تھے۔خود سے ادھار مانگنا تو اور بھی معیوب سمجھا جاتا تھا۔بقول زینت بشیر:

"خود مالک قرض یا ادھار مانگ کر لانا معیوب سمجھتے تھے۔لہٰذا اپنی معاشی حالت کو چھپانے اور اپنی عزت و آبرو کو برقرار رکھنے کے لیے یہ کام نوکروں سے لیا کرتے تھے۔یہی وجہ تھی کہ اس زمانے میں مسلم متوسط طبقے کے ہر گھر میں نوکریا ماما رکھنا ضروری سمجھا جاتا تھا۔۔۔۔۔ گویا نوکر رکھنا ان کے لیے معاشی خوش حالی اور فارغ البالی کا سمبل تھا۔خواہ ان کا بال بال بھی قرض میں جکڑا ہوا کیوں نہ ہو۔"۳۴

اس عہد میں شمامئیں عورتوں کی جہالت اور ان کی شرافت کا خوب فائدہ اٹھایا کرتی تھیں۔بازار سے سودا لاتیں تو اس میں غلط حساب جوڑ کر کچھ پیسوں کا غبن کر لیا کرتی تھیں۔لالہ اور مہاجن سے ادھار مانگ کر لایا کرتی تھیں۔دراصل شریف گھرانے کی عورتیں ادھار کا حساب و کتاب نہیں سمجھ پاتی تھیں اور زبانی ان حساب کو یاد رکھنے کوشش کرتی تھیں۔اس طرح رفتہ رفتہ پورا گھر قرض کے بوجھ تلے دب جایا کرتا تھا۔مامائیں ان گھرانوں میں اس قدر دخیل ہو جاتی تھیں کہ ان کی چوری پکڑے جانے پر بھی ان کو نکالنا محال ہو جاتا تھا۔اگر ان کو نکالنے کی کوشش کی جاتی تو قرض کے معاملے میں ان کو پھنسانے کی دھمکیاں دی جاتی تھیں۔اس کا اندازہ اس ناول کے ایک کردار ماما عظمت کے رویوں سے بخوبی ہوتا ہے:

"ماما عظمت:میرا نکلنا آسان بات نہیں۔گھر نیلام کر کے نکلوں گی۔اینٹ سے اینٹ بجا کر جاؤں گی۔"۳۵

اس ناول میں اصغری جب ماما عظمت کو اپنی ہنر مندی سے چوری کرنے کا موقع نہیں دیتی ہے تو وہ میاں، ماں اور بہو میں نفاق پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ نذیر احمد نے ماما عظمت کے کردار کے ذریعے اپنے زمانے کے شریف گھرانوں کی عورتوں کا بھولا پن، جہالت، مہاجن کی معاشی استحصال اور نوکر طبقے کی عورتوں کے ہتھکنڈے کو بھرپور طور پر اجاگر کیا ہے۔

اس طرح نذیر احمد کے ناول ''مراۃ العروس'' سے اس زمانے کی تہذیبی اور معاشرتی صورت حال پوری طرح اجاگر ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ شادی بیاہ کے رسم و رواج، شریف گھرانوں کی عورتوں کی جہالت، ان کی بداعتقادی اور اوہام پرستی کی زبردست عکاسی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس ناول میں اس عہد کے مسلم متوسط طبقے کی گھریلو زندگی، ان کے تہذیبی اقدار، عورتوں کے آپسی روابط اور رنجشیں، رشتہ داروں کے جھگڑے اور دیگر سماجی اقدار پر بھی بھرپور روشنی پڑتی ہے۔

(ب) ابن الوقت

''ابن الوقت''(۱۸۸۸ء) کی تصنیف ہونے تک ہندستانی تہذیب و تمدن پر مغربی تہذیب کے اثرات واضح طور پر مرتب ہو چکے تھے۔اس تحریک زوروں پر تھی اور ایم اے او کالج قائم ہوئے تیرہ سال ہو چکے تھے۔سر سید کی تحریک کے اثرات کے تحت مسلم نوجوانوں کا طبقہ انگریزی تہذیب سے قریب ہو رہا تھا۔سر سید تحریک کی عقلیت پسندی اور حقیقت پسندی نے مذہب کو بھی اپنے دائرے میں لے لیا۔مذہب کو بھی عقل کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔اور ترقی کا دارومدار مادی ترقی پر سمجھا جانے لگا تھا۔جدید تعلیم کی اہمیت اب لوگوں پر واضح ہو چکی تھی۔اگر بات صرف انگریزی تعلیم تک محدود ہوتی تو تشویش کی کوئی بات نہیں ہوتی لیکن تعلیم کے ساتھ انگریزی تہذیب و تمدن، ان کے نظریات و افکار، وضع قطع کو بھی اپنایا جانے لگا۔حقیقت یہ ہے کہ فاتح قوم کی ہر چیز کو اہمیت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔اس ناول کا کردار ابن الوقت دراصل ان نوجوان طبقوں کی نمائندگی کرتا ہے جو مغربی تعلیم کے ساتھ ساتھ مغربی تہذیب و معاشرت کو بھی اپنا رہے تھے۔مغربی تہذیب کی چمک دمک ان کی نگاہوں کو خیرہ کر رہا تھا۔مذہب کو بھی عقل کی کسوٹی پر پرکھ رہا تھا۔بقول زینت بشیر:

> ''ابن الوقت غدر کے بعد کی ہندستانی زندگی کے اس نوجوان طبقے کی نمائندگی کرتا ہے جو سر سید کی علی گڑھ تحریک کا غلط مفہوم لے کر بڑے ہی تیزی کے ساتھ مغربی تہذیب اور اس کی معاشرت کو اپنانے کے لیے اپنا سب کچھ نچھاور کرنے کے لیے تیار تھا۔جہاں اس طبقے نے مغربی تہذیب کے اچھے پہلوؤں کو اپنایا تھا وہیں اس نے جس چیز پر اپنا بے حد زور لگا رہا تھا وہ مغربی تہذیب کی ظاہری چمک دمک اور شان و شوکت تھی۔۔۔۔۔لیکن اس طبقے نے انگریزوں کی عملی جدوجہد اور

ان کی اختراع پذیر ذہنیت کو تقریباً نظر انداز کر دیا تھا۔۔۔۔۔وہ اسلام
کے اصولوں کو شک کی نگاہ سے دیکھا کرتے تھے۔اور اس کو عقل کی
کسوٹی پر پرکھنا چاہتے تھے۔''۳۶

اس طرح کے نوجوان انگریزی تہذیب کو اپنانے کے دھن میں اپنی مشرقی تہذیب کے صالح اقدار کو فرسودہ اور پسماندگی کی طرف لے جانے والا خیال کرنے لگے۔ دراصل یہ طبقہ انگریزی تہذیب کے معاملے میں انتہاپسندی کا شکار ہو گیا تھا۔اس طبقے کو اپنی غلطی کا احساس دلا کر ان کی اصلاح کے لیے ابن الوقت کا ایک شاہ کار کردار تخلیق کیا۔ اس کردار کے ذریعے نذیر احمد نے ایک جانب جدید علوم کے فوائد کو اپنانے کی طرف راغب کیا تو دوسری جانب ابن الوقت کی پریشانی اور مصیبتوں کے ذریعے ان کو متنبہ بھی کیا کہ اپنی قومی وضع قطع اور اپنی تہذیب کو خیرباد کہنے پر کن پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔

''ابن الوقت'' کو ۱۸۵۷ء کے بغاوت کے پس منظر میں لکھا گیا تھا۔لیکن اس کا اصل موضوع قومی تہذیب و معاشرت کی اہمیت کو اجاگر کرنا ہے۔انیسویں صدی کے اواخر میں مغربی تعلیم کے ساتھ مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات بھی ہندستانیوں پر اچھے خاصے اثرات مرتب ہو چکے تھے۔ حیدر آباد اور بنگال میں مغربی تہذیب کو لوگوں نے اپنانا شروع کر دیا تھا۔ان کے خورد و نوش اور بود و باش میں انگریزی تہذیب کافی دخیل ہو چکی تھی۔اس صورت حال کے پس منظر میں نذیر احمد کو مشرقی تہذیب پر خطرے کا احساس ہو گیا تھا۔نذیر احمد نے ایک طرف انگریزی عملداری اور اس کے انصاف کی تعریف کرتے ہیں لیکن دوسری طرف اس عملداری سے مشرقی تہذیب کو جو نقصان پہنچ رہا تھا، اس سے بھی وہ بے چین تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ناول میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

''یہ مصیبت کس کے آگے روئیں کہ انگریزی عملداری
نے ہماری دولت ،ثروت، رسم و رواج،لباس، وضع، طور طریقے،

تجارت، مذہب، علم، ہنر، عزت، شرافت، سب چیزوں پر پانی پھیرا ہی تھا۔ ایک زبان تھی اس کا بھی یہ حال ہے کہ ادھر انگریزوں نے عجز و ناواقفیت کی وجہ سے اکھڑی اکھڑی، غلط، نامربوط اردو شروع کی۔ ادھر ہر عیب کہ سلطان بہ پسندد ہنر ست، ہمارے بھائی بند لگے اس کی تقلید کرنے۔"۳۷

انگریزی طرز و تمدن سے ہندستانی اس قدر مرعوب ہو چکے تھے کہ لباس، وضع قطع، رہن سہن میں ان کی نقل کے علاوہ ان کے اردو زبان کے بولنے کے اسٹائل کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا تھا۔ ابن الوقت میں نذیر احمد نے اس سلسلے میں ایک ہندستانی کا واقعہ بھی نقل کیا ہے۔

نذیر احمد نے اپنے اس ناول میں ابن الوقت اور حجۃ الاسلام کے کردار کے ذریعے اس زمانے میں مغربی اور مشرقی تہذیبوں کے مابین جو تصادم اور کشمکش تھی، اس کی بہترین عکاسی کی ہے۔ اس میں اس عہد کے تہذیبی، سماجی اور سیاسی اور فکری کشمکش کی تصویر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک طرف سرسید اور دوسرے مصلحین کی کوششوں کے سبب سماج کا نوجوان طبقہ انگریزی تعلیم اور اس کی تہذیب و تمدن کی طرف تیزی سے بڑھ رہا تھا اور بنا سوچے سمجھے اس تہذیب کی اندھی تقلید میں مصروف ہو گیا تھا۔ انھیں اس کی پیروی میں ہی فلاح و بہبود نظر آ رہی تھی۔ دوسری طرف، سماج میں ایک دوسرا طبقہ بھی تھا جو دانشورانہ طور پر مغربی تعلیم اور اس کی تہذیبی خوبیوں کو قبول کرنے کے حق میں تو تھا لیکن انھیں اس کا بھی شدید احساس تھا کہ مشرقی تہذیب و تمدن کے صالح اقدار اور اپنی قومی شعار اور پہچان کو برقرار رکھنا ضروری ہے۔ ایسا نہ ہو کہ مغربی تہذیب پوری طرح سے مشرقی تہذیب کے صالح اقدار کو بھی ختم کر دے۔ تیسرا طبقہ اپنے نظریے میں حد درجہ انتہا پسند تھا۔ وہ مغربی تہذیب و تمدن سے کسی طرح سے مفاہمت نہیں کرنا چاہتا تھا۔ مغربی تعلیم کی طرف بھی ان کا رویہ منفی تھا۔ ان کے نزدیک ماضی کی تمام چیزیں قابل تقلید

تھیں۔چاہے وہ کتنی ہی فرسودہ کیوں نہ ہو۔وہ ہر معاملات و مسائل کا حل مذہب میں تلاش کرتا تھا۔ان کے لیے مغربی تعلیم وتہذیب اورانگریزوں کے ساتھ کھانا پینا بھی حرام تھا۔وہ ان سے کسی بھی طرح کے رابطے اور میل ملاپ کو مذہبی طور پر غلط تصور کرتے تھے۔ہندستان کے بیشتر عوام بالخصوص مسلمان انھیں کے ہم خیال تھے۔انگریزوں سے مسلمانوں کی نفرت فطری تھی کیوں کہ غدر کے بعد انگریزوں نے مسلمانوں کو بری طرح انتقام کا نشانہ بنایااورانھیں زندگی کے ہر شعبے سے بے دخل کرنے کی کوشش کی۔نتیجتاً مسلمان بری طرح یاسیت اور قنوطیت کے شکار ہو گئے۔ان کے اندر انگریزوں کے خلاف نفرت وحقارت کے جذبات پیدا ہو گئے۔لیکن جو بھی ہو اس طرح کے لوگ حالات کے رخ سے ناواقف تھے اور نئے تقاضوں کو نہیں سمجھ پارہے تھے۔انگریزوں سے نفرت کے جذبہ کی مثال اس ناول میں جا بجا ملتی ہے۔غدر کے دوران ابن الوقت نے ایک انگریز نوبل صاحب کو اپنے گھر میں پناہ دی تھی۔ان کے ساتھ کھانا بھی کھایا تھا۔اس پر عام مسلمانوں کی رائے کچھ یوں ہے:

''ہم نشیں: آپ (ابن الوقت) نے ان کے برتن الگ کردیے ہوں گے۔

ابن الوقت: بھائی سچی بات تو یہ ہے کہ برتن بھانڈہ کچھ الگ و لگ نہیں کیا۔ کھانا ہمارا، برتن ہمارے، پکانے والے ہم، پھر الگ کرنے کی وجہ؟

ہم نشیں: آخر وہ تھا تو انگریز۔

ابن الوقت: انگریز تھا تو ہونے دو۔ کھانے میں کوئی حرام چیز نہیں ہوتی تھی۔

ابن الوقت اس بات کو ذرا زور سے کہا تو ہم نشیں سمجھ گیا کہ میرا کہنا ناگوارِ طبع ہوا۔بے چارہ تھا ابن الغرض، دم بہ خود ہو کر رہ گیا، مگر اس کے بعد سے لوگ ابن الوقت کے حقے پان سے ذرا احتراز سا کرنے لگے۔''۳۸

ابن الوقت نے نوبل صاحب کے ساتھ کھانا کھایا تو اس کے ہم مذہب میں یہ چہ می گوئیاں ہونے لگیں کہ وہ کرسٹان ہو گیا۔ لوگوں میں انگریزوں کے خلاف اس قدر نفرت تھی کہ ان کے ساتھ کھانا پینا حرام سمجھتے تھے۔ حالاں کہ مذہبی طور پر یہ تصور غلط تھا۔ اسلام نے اہل کتاب کے ساتھ مواکلت کے علاوہ مناکحت کی بھی اجازت دی ہے۔ اس وقت یہ تصور لوگوں میں جاہل اور متعصب علما کی وجہ سے اور بھی زور پکڑ لیا تھا۔ سماجی طور پر اگر اس تصور کے اسباب پر غور کریں تو واضح ہو گا کہ چھوا چھوت کا یہ تصور مسلمانوں میں ہندوؤں کے ساتھ صدیوں کے میل ملاپ کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔ کیوں کہ ہندو مذہب میں اس طرح کا تصور موجود تھا اور ابھی بھی ہے۔ اس مذہب کی بنیاد ہی سماجی تفریق پر ہے جو اس ''ورن'' نظام کا نتیجہ ہے۔ ناول کے کردار نوبل صاحب میں بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

> ''ہندستان کے مسلمانوں کو ہندوؤں کی صحبت نے بڑے نقصان پہنچائے اور منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ یہاں کے مسلمان انہی کی طرح شکی اور وہمی ہو گئے ہیں۔ پس جو نفرت ہندستان کے مسلمانوں کو انگریزوں سے ہے، ہر گز مذہبی نہیں ہے۔، بلکہ ایک رسم ہے جو انھوں نے ہندوؤں سے اخذ کی ہے۔ اور جتنے مسلمان اپنے مذہب سے بخوبی آگاہ ہیں، ہر گز اس نفرت میں شریک نہیں۔''۳۹

ناول میں ابن الوقت کے ابتدائی نقوش کو پہلے باب میں دکھایا گیا ہے۔ اس نے کالج میں تعلیم حاصل کی۔ عربی فارسی میں ماہر تھا اور اسے تاریخ، جغرافیہ، سیاست مدن اور اخلاق وغیرہ میں بہت دلچسپی تھی۔ وہ خود دار، ارادے کا پکا اور اپنے خیالات و نظریات میں اٹل تھا۔ وہ سلطنت کو قومی برتری کا لازمی نتیجہ سمجھتا تھا۔ انگریزوں کو وقعت کی نظر سے دیکھتا تھا۔ انگریزی تہذیب کی برتری، اس کے دل و دماغ میں پہلے سے ہی تھی۔ نوبل صاحب کی ملاقات نے اس کے اس خیال کو اور مضبوط کر دیا۔ وہ نوبل صاحب کے خیالات

و نظریات سے بے حد متاثر تھا۔ نوبل صاحب کے سمجھانے اور ان کی ایما پر اس نے قوم کی اصلاح کا بیڑہ اٹھایا۔ وہ قوم کی نہ صرف تعلیمی بلکہ ان کی تہذیبی، سماجی اور فکری اصلاح بھی چاہتا تھا۔ اس کے لیے اسے اپنی وضع قطع، لباس اور رہن سہن کو بھی بدلنا پڑا۔ وہ نوبل صاحب اور جاں نثار کے تعاون سے نئی وضع کا مکمل نمونہ بن گیا۔ جس کی وجہ سے قوم کے لوگوں سے اس کے رشتے برہم ہو گئے۔ اس کے خلاف کفر کے فتوے صادر ہوئے لیکن اس نے اس کی کوئی پروا نہیں کی۔ ابن الوقت وضع قطع بدلنے کے بعد انگریزوں کے ساتھ برابری کی سطح پر ملاقات کرتا تھا۔ اس کی یہ برابری بہت سے انگریزوں کو ناگوار تھی۔ لیکن نوبل صاحب کے رہتے اس کے خلاف کوئی بول نہیں سکتا تھا۔ نوبل صاحب کے ولایت جاتے ہی ان انگریزوں کو موقع ملا جو حاکم و محکوم میں برابری کو پسند نہیں کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ محکوموں کو اپنی وضع قطع میں رہنا چاہئے اور انگریزوں سے برابری کا خیال ترک کر دینا چاہئے۔ اس طرح انگریزوں میں بھی دو گروہ تھے۔ ایک جو روشن خیالات کا حامل تھا، وہ ہندستانیوں کو قدامت پرستی سے نکال کر مغربی معاشرت کے مطابق ڈھالنا چاہتا تھا۔ گویا وہ ہر طرح سے ہندستانیوں کو انگریز بنا دینے کا قائل تھا۔ نوبل صاحب کے بھی خیالات یہی تھے۔ اس کا اظہار وہپ یوں کرتے ہیں:

> ''ریفارم جس کی ضرورت ہندستانیوں کو ترقی کے لیے
> ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے ہندستانیوں کو انگریز
> بنایا جائے۔ خوراک میں، پوشاک میں، زبان میں، عادات میں، طرز
> تمدن میں، خیالات میں۔''[۹۴]

نوبل صاحب جس گروہ کی نمائندگی کر رہے تھے، وہ ہندستانیوں اور انگریزوں کے مابین ارتباط کو بڑھانا چاہتا تھا تا کہ ان میں دوری کم ہو سکے۔ لیکن انگریزوں کا دوسرا گروہ جو قدرے قدامت پسند تھا، وہ انگریزوں اور ہندستانیوں میں کسی قسم کا ربط وضبط پسند نہیں کرتا تھا۔ وہ ہندستانیوں کو اپنی قدیم وضع میں ہی دیکھنا چاہتا تھا۔ تا کہ حاکم و محکوم کا

رشتہ برقرار رہے۔ اس گروہ کا نمائندہ شارپ تھا جو ابن الوقت کے انگریزی لباس میں برابری کو ناپسند کرتا تھا اور اس میں برابری کے شان کو ختم کرنے لیے اس کے خلاف محاذ کھول دیا تھا۔ اس کے باوجود بھی ابن الوقت اپنی تبدیلیِ وضع قطع پر اٹل رہا۔ ایک جگہ وہ خود کہتا ہے کہ وہ خود مختار اور آزاد ہے جس قسم کی وضع چاہے، اختیار کرے۔ اس پر اگر کوئی پابندی لگاتا ہے تو یہ اس کی بھول ہے۔ ابن الوقت میں بغاوت کا یہ جذبہ اور حاکم و محکوم کے مابین برابری کا یہ احساس انگریزی تعلیم و تہذیب کا ہی نتیجہ ہے۔

ابن الوقت پہلی مرتبہ جب انگریزی وضع اختیار کرتا ہے اور انگریزوں کے ساتھ کھانا کھاتا ہے اور اس کے بعد جو اس نے تقریر کی ہے، اس سے اس کے تاریخی شعور کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے اپنی تقریر میں غدر کے تاریخی اسباب، مسلمانوں کی انگریزوں سے بیزاری کی وجوہ پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ اس کی تقریر سے ملک کے سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل، نیز اس عہد کے مختلف طبقوں اور نظام پر روشنی پڑتی ہے۔ بقول اشفاق احمد اعظمی:

> ''اس تقریر کا اسلوب دلکش اور جاندار ہے۔ اس سے ملک کے معاشرتی ، سیاسی اور معاشی حالات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس میں ملک کے مختلف طبقے کے حسین مرقعے بھی ملتے ہیں اور بغاوت سے قبل انگریزی حکومت پر ایک جامع تبصرہ بھی ملتا ہے۔ عدالتوں کا دلچسپ بیان بھی ملتا ہے، لوگوں کے بدلتے ہوئے انداز زندگی پر عمدہ طنز بھی ملتا ہے۔ اس میں ملک و قوم کے زندہ اور متحرک عناصر کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ عوام کی چہل پہل، گفتگو، تبصرے اور تجربوں سے یہ اور بھی متحرک ہو گیا ہے۔''[۱۴۴]

علاوہ ازیں ابن الوقت اور نوبل صاحب کے مابین ہوئے مکالمے سے بھی اس کے تاریخی شعور کا پتہ چلتا ہے۔ ان مکالموں میں اس نے مشرقی بادشاہوں اور ان کے متوسلین

کی معاشی حالت اور رعایا کے ساتھ دربار کے برتاؤ کا دلچسپ نقشہ کھینچا ہے جس سے اس عہد کے زوال آمادہ شاہی حکمرانوں کے مال و دولت کے تئیں اس کے نظریات ابھر کر سامنے آتے ہیں:

''ابن الوقت: ہم لوگ پشتہا پشت سے شاہی سرکاروں کے متوسل رہے ہیں۔ ان سرکاروں کی مدارات کا یہ رنگ تھا کہ چھوٹی بڑی کل خدمتیں موروثی، یہ کتنے بڑے اطمینان کی بات تھی کہ سارے ملازم نہ صرف اپنی بلکہ اولاد کی معاش سے بھی بے فکر تھے۔۔۔۔ جرمانے، معطلی، موقوفی کا نام بھی سارے قلعہ میں کبھی کسی نے نہیں سنا۔ دادودہش، انعام واکرام کی کوئی حد نہ تھی۔ تیمور نسل نے کبھی روپے کو روپیہ سمجھا ہی نہیں۔ شاہی تنخواہیں اولاد اور اولاد کی اولاد پر تقسیم ہوتے ہوتے بعض کے حصے میں صرف پیسے ہی رہ گئے تھے۔ اور وہ بھی دو ڈھائی برس میں ملی تو ملی ورنہ اکثر تنخواہیں محض برائے نام تبرک کی طرح۔ صرف سرکار کی دادودہش پر لوگوں کا گزر تھا۔ مگر وہ پیسے لوگوں کو ایسے عزیز تھے ۔۔۔۔۔ غرض قلعے کی سرکاروں کا برتاؤ نوکروں کے ساتھ ایسا تھا جیسے ماں باپ کا اپنے بال بچوں کے ساتھ۔''[۲۴]

ابن الوقت کے اس بات سے شاہی عہد کی صورت حال اور اس کی معاشی پالیسی اور دربار سے لوگوں کی گہری وابستگی واضح ہوتی ہے۔ شاہی قلعہ کی حیثیت رعایا کے لیے ماں باپ کی طرح تھی جہاں سے لوگوں کی کفالت بھی ہوتی تھی اور ان کی تہذیبی اور سماجی معیارات کا تعین بھی ہوتا تھا۔ لیکن انگریزوں کے تسلط کے بعد شاہی عہد کی صورت حال تبدیل ہو گئی۔ دربار کے خاتمے ساتھ اس طبقے کی حالت تباہ ہو گئی جو اس سے منسلک تھا۔ اس بارے میں نذیر احمد نے لکھا ہے:

''ہندستانیوں کے حق میں سلطنت کیا بدلی گویا ساری

خدائی بدل گئی۔ اگلے تمام ذریعے معطل، ساری لیاقتیں بے کار، کل تدبیریں بے اثر، پس شاہی متوسل اور متوسلوں کے متوسل کہ ان کا مجموعہ بجائے خود ایک جم غفیر ہو گا، بے آسرا اور بے سہارا ہو کر بیٹھ رہے۔''۴۳

ابن الوقت نے غدر کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ حاکم و محکوم کے مابین دوری اور حاکم کے محکوم کے تئیں حقارت بھی دیگر اسباب کے علاوہ غدر کا سبب ہوا۔ دراصل نذیر احمد ابن الوقت کے ذریعے انگریزوں کی ہندستانیوں کی طرف بے التفاتی، حقارت اور ان کی دوری پر متنبہ کرتے ہیں۔ ان کی بعض پالیسیوں پر تنقید بھی کرتے ہیں۔

نذیر احمد ایک طرف ابن الوقت کے ذریعے انگریزوں کے ساتھ مواکلت اور مناکحت کے ذریعے ان سے دوستی پیدا کرنے کو بیان کرتے ہیں لیکن دوسری طرف ابن الوقت کے انگریزی طرز پر کھانا کھانے کو مضحکہ خیز بنا کر اس کے منفی اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دراصل اس ناول کے ذریعے نذیر احمد نے ہندستانی سماج کی ان دونوں طبقوں کی عکاسی کی ہے جن میں سے ایک طبقہ انگریزوں سے اختلاط و ارتباط کی وکالت کرتا ہے تو دوسرا طبقہ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ نذیر احمد کی شخصیت ان دونوں طبقوں کے مابین نظر آتی ہے۔ وہ انگریزوں سے ارتباط و اختلاط بڑھانے کے قائل تو نظر آتے ہیں لیکن ہر چیز میں ان کی اندھی تقلید کے خلاف ہیں۔ دراصل وہ ان معاملات میں میانہ روی کو پسند کرتے ہیں۔ نذیر احمد مغربی تہذیب کی بہت سی اچھائیوں کی تعریف بھی کرتے ہیں، جیسے اظہار رائے کی آزادی، تعدیل، حقیقت پسندی، عقلیت وغیرہ صفات کو تعلیم کا عمدہ نتائج بتاتے ہیں۔ لیکن مذہبی اور تہذیبی سطح پر ان کے اثرات قبول کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ وہ مذہب کے معاملے میں عقل کا دخل نہیں چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے مذہب اور عقل کے باب میں اپنے خیالات کا برملا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''اب دین کی سرحد میں آگے بڑھنا چاہتے ہو تو چراغ عقل

کو گل کرو اور آفتاب وحی کو اپنا رہنما قرار دو۔''۴۴؎

ابن الوقت اور حجۃ الاسلام صرف دو کردار ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے دو مختلف نظریۂ فکر کی ترجمانی کرتے ہیں۔ابن الوقت تغیر پذیر دور کی علامت ہے جس میں نئی تہذیب کے اثرات واضح طور پر مرتب ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔اس کردار میں تہداری اور کئی جہتیں بھی ہیں۔بقول اشفاق احمد اعظمی:

> ''ابن الوقت کو اس دور کے سیاسی، سماجی اور معاشرتی پس منظر میں دیکھا جائے تو یہ ایک علامتی کردار معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ معنوی اعتبار سے ایک سے زیادہ جہتوں کا مالک ہے۔ابن الوقت کوئی روایتی ابن الوقت نہیں بلکہ تداخل اور تغیر کے دور کی علامت ہے۔یہ علامت ۱۸۵۷ کے بعد مرتب ہونا شروع ہوتی ہے اور اس کی تربیت میں مذہب، سائنسی علوم و افکار اور صنعتی تہذیب کے عناصر شامل ہیں۔''۴۵؎

ابن الوقت ناول تہذیبی کشمکش کا نگار خانہ ہے جہاں تغیر پذیر دور کے بدلتے افکار و نظریات اور قدیم و جدید قدروں کے مابین تصادم کی کیفیت، انگریزی تہذیب و تعلیم کی بڑھتی ہوئی بالادستی کے واضح نقوش اور ان کے خلاف رد عمل کی پوری تصویر ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔بقول سید عبداللہ:

> ''نذیر احمد کا دور عبوری اور تداخل کا دور تھا۔اور ابن الوقت اس دور تداخل کے عام افکار اور عام شکوک و اوہام کا شفاف آئینہ ہے جس میں اس عصر کی ذہنی کشمکشوں کا پورا پورا واضح نقشہ روشن ہو کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔انگریزوں کے خیالات، رعایا کے احساسات، سیاست اور مذہب کے نئے نئے تصورات اور ان کے زیر اثر ہندستان کی نئی تہذیب اور مجلسی رجحانات ان سب موضوعوں کو گفتگو اور

مکالمے کی صورت میں بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے۔"[۶۶]

ناول میں حجۃ الاسلام کا ایک ایسا کردار ہے جس میں متضاد عناصر اکٹھا ہو گئے ہیں۔ وہ انگریزی حکومت کے فوائد سے مستفیض ہوتا ہے اور اپنی وضع قطع پر مضبوطی سے قائم رہتا ہے۔ مذہب کے معاملے میں شدت پسند ہے۔ تقدیر کا قائل ہے۔ مذہب کے معاملے میں عقل کی رہنمائی تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار نہیں ہے۔ اس کی متضاد کیفیت اس وقت ابھر کر سامنے آتی ہے جب وہ انگریزی حکومت کو رحمت تصور کرتا ہے اور خود بھی انگریزی تعلیم سے آراستہ کرتا ہے۔ دوسری طرف انگریزی تہذیب کی بعض برکتوں سے بھی پرہیز کرتا ہے۔ حفظان صحت اور علاج کا مذاق اڑاتا ہے۔ سیاسی اعتبار سے وہ انگریزوں کا حامی ہے لیکن تہذیب و معاشرت میں مغربی طرز سے خود بھی پرہیز کرتا ہے اور دوسروں کو بھی اس سے بچنے کی تلقین کرتا ہے۔ بقول اشفاق احمد اعظمی:

> "اس طرح یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ حجۃ الاسلام بھی کسی خاص شخصیت کا قائم مقام نہیں بلکہ مسلمانوں کے درمیانی گروہ کا نمائندہ ہے۔ اور یہ بھی ایک سے زیادہ جہتوں میں کام کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ کہیں وہ علی گڑھ تحریک کے قریب ہے، کہیں شدت پسند مسلمانوں کے قریب ہے۔ سماجی لحاظ سے وہ کسی طبقے سے تعلق رکھتا ہے، سیاست میں وہ کسی سے میل کھاتا ہے تو معاشرت میں کسی سے۔ اس لیے یہ بھی ابن الوقت کی طرح ایک علامتی کردار ہے جو اپنے مخصوص گروہ کی نمائندگی کرتا ہے۔"[۶۷]

نذیر احمد نے ناول میں جاں نثار کے کردار کے ذریعے اس طبقے کی عکاسی کی ہے جو انگریزوں کا ملازم تھا۔ یہ طبقہ انگریزوں سے قربت کے باعث ان کے رہن سہن اور ان کے طور طریقوں سے واقف تھا۔ ان کی نیکی، شرافت اور ان کی انسان دوستی سے بے حد متاثر تھا۔ جاں نثار نوبل صاحب کا بہت ہی وفادار ملازم تھا۔ خطرات کے موقع پر بھی ان کا

ساتھ نہیں چھوڑا۔ ابن الوقت کے تبدیلیِ وضع قطع میں اس کی کوششوں کا بھی دخل تھا۔ گویا اس نے ابن الوقت کو انگریز بنانے میں مشاطگی کا کام کیا۔اس کردار سے انگریزوں کے رہن سہن، ان کے احساسات اور انداز فکر کی ترجمانی ہوتی ہے۔بقول اشفاق احمد اعظمی:

> ''جاں نثار کی سیرت ابن الوقت کے دوسرے کرداروں کے مطالعے میں بے حد معاون ثابت ہوتی ہے۔اس کردار سے ملک کے ایک طبقے کے انداز فکر کی ترجمانی ہوتی ہے۔اور انگری قوم کی اخلاقی سطح اور ان کے جذبات واحساسات کا مطالعہ آسان ہو جاتا ہے۔اور اس طرز تمدن کا کھوکھلا پن سامنے آجاتا ہے۔ کیوں کہ وہ ان سے زیادہ قریب تھا۔ابن الوقت کو انگریزوں کی اصلیت سمجھنے میں جاں نثار نے سب سے زیادہ مدد کی۔''۸۴

بہر حال جاں نثار ہی وہ کردار ہے جو نوبل صاحب کا قائل تھا۔ان کو بمبئ چھوڑ کر آنے کے بعد ابن الوقت کو شارپ جیسے انگریز کی اصلیت بتاتا ہے۔اس طرح ہندستانیوں کے خلاف انگریزوں کے دوغلے رویے کا مظاہرہ بہ آسانی ہو جاتا ہے۔

ابن الوقت اور شارپ کی بد گمانی کے بارے میں ناول میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے کے دفتروں میں چپراسی اور سررشتہ دار کا طبقہ رفتہ رفتہ عروج پارہا تھا۔ یہ طبقہ بہت ہی چاپلوس قسم کا تھا۔ان میں زیادہ تر ہندو کائستھ اور بنگالی ہوا کرتے تھے جنھوں نے مغربی علوم سے بہت پہلے ہی سے استفادہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ سرکاری دفتروں میں ان سررشتہ داروں کا کافی دخل ہوا کرتا تھا۔ یہ طبقہ ہندستانیوں اور انگریزی افسران کے مابین رابطے کا بھی کام کرتا تھا۔انگریز افسران کی نظر میں اپنی وقعت بڑھانے کے لیے ایک دوسرے کے خلاف سازش بھی کرتے تھے۔بالخصوص مسلم عہدیداروں کے خلاف انگریز افسروں کے کان بھرنا ان کی عادت میں

شامل تھا۔ درج ذیل اقتباس سے ان کی فرقہ وارانہ ذہنیت کی عکاسی ہوتی ہے:

> ''سررشتہ دار: صاحب بہادر کی قسمت اچھی تھی کہ سرکار کی طرف کوئی لڑائی نہیں بگڑی، ورنہ مسلمان کسی دوسرے مذہب کے آدمی کو دیکھ نہیں سکتے۔ انگریز تو بھلا نئے آئے ہوئے ہیں۔ ہم ہندوؤں کو ان کے ساتھ رہتے ہوئے سیکڑوں برس ہو گئے اور اب ان کا بس چلے تو ایک ہندو کو جیتا نہ چھوڑیں۔''۹۴

محولہ بالا اقتباس سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ تعلیم یافتہ ہندوؤں میں فرقہ وارانہ ذہنیت جگہ پا رہی تھی۔ نذیر احمد چوں کہ خود ایک ڈپٹی کلکٹر تھے، انھیں اس کا اندازہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان جو صدیوں کے میل ملاپ کی فضا ہے، اس کو مذہبی منافرت کے ذریعے بآسانی مکدر کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ایک جگہ ابن الوقت کے ذریعے یہ کہلوایا ہے کہ اگرچہ ہندو اور مسلمان صدیوں سے ایک جگہ رہتے آئے ہیں اور اس چیز نے ان کی منافرت کو ختم کر دیا ہے پھر بھی مذہب کے نام پر اس منافرت کو دوبارہ بھڑکایا جاسکتا ہے۔ یہ چیز انگریزوں کے لیے ہتھیار ثابت ہو سکتی ہے۔ نذیر احمد کو اس کا احساس تھا کہ انگریز ہندو اور مسلمان کے مابین اتحاد کو پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ اس کو ختم کرنا چاہتے تھے تا کہ ۱۸۵۷ء جیسی بغاوت پھر سر نہ اٹھا سکے۔ کیوں کہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انگریز اس طرح کا کوئی دوسرا موقع انھیں نہیں دینا چاہتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے اس اتحاد کو توڑنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔

ناول میں ابن الوقت اور حجۃ الاسلام کے مابین جو طویل مکالمے مذہبی امور پر ہیں، گو کہ وہ تھکا دینے والے اور دلچسپی سے خالی ہیں لیکن ان طویل مکالموں کے ذریعے اس عہد کے معاشرے میں مشرق و مغرب کی تہذیبی تصادم اور عقل و مذہب کے مابین جو کشمکش تھی، اس کا پورا نقشہ ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ نذیر احمد کے سامنے جو معاشرہ تھا، اس میں یہ

تہذیبی اور مذہبی تصادم اپنے عروج پر تھا۔ نذیر احمد معاشرے میں تبدیلی کے خواہاں ضرور تھے لیکن مشرقی تہذیب کے کچھ مخصوص پہلوؤں کو، جس سے قومی پہچان کو برقرار رکھنے میں مدد ملے، باقی رکھنے کے متمنی تھے۔ نذیر احمد صرف انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے مشرقی وضع قطع کی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔ وہ انگریزوں کی بہادری، آزادیِ رائے، محنت و مشقت اور ان کی اختراعی خصوصیات کو اپنی قوم میں لانا چاہتے تھے۔ بہرحال نذیر احمد نے اس ناول کو طویل مکالمے پر ادھورا ہی ختم کر دیا۔ دراصل وہ اس سے یہ دکھانا چاہتے تھے کہ یہ تہذیبی تصادم کی کیفیت سماج میں ختم نہیں ہوئی بلکہ جاری ہے۔ اس لیے انھوں نے اس ناول کو بغیر کسی نتیجے پر پہنچے ہی ختم کر دیا۔

(ج) توبۃ النصوح

معاشرے میں جب زوال آتا ہے تو سماجی قدروں کے انحطاط کے ساتھ اخلاقی قدریں بھی زوال کا شکار ہونے لگتی ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندستانیوں بالخصوص مسلمانوں کی سماجی، سیاسی، معاشی اور اخلاقی حالت گرتی جارہی تھی۔ قدیم روایات سے چمٹے رہنے کی بنا پر وہ احساس کمتری میں مبتلا ہو گئے تھے۔ ان میں اندھی تقلید عام تھی۔ جدید تعلیم نہ ہونے کے باعث وہ حالات کے رخ کو نہیں سمجھ پا رہے تھے۔ اس وقت کا تعلیمی نظام فرسودہ ہو چکا تھا جو لڑکوں میں تعلیمی بیداری لانے کے بجائے ان میں تعصب، جہالت، بد اخلاقی پیدا کر رہا تھا۔ سماج میں عورت کی حالت بدتر تھی۔ ان میں توہم پرستی، رسم ورواج کی پابندی اور جہالت عام تھی۔ نذیر احمد نے عورتوں کی جہالت کو دور کرنے کے لیے تعلیم نسواں پر زور دیا۔ ''مراۃ العروس'' اور ''بنات النعش'' جیسے ناولوں کی تخلیق کر کے ان کے اندر تعلیمی بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی۔ سیاسی و معاشی بدحالی کے سبب ان کے اندر یاس و قنوطیت پیدا ہو گئی تھی۔ انگریزی ترقی اور تسلط کو دیکھ کر قوم کا نوجوان طبقہ اپنے آپ کو اخلاقی پستی اور عیاشی میں مبتلا کر رہا تھا۔ یہ طبقہ اپنے قیمتی اوقات کو لہو لعب میں ضائع کر رہا تھا۔ ان کے سامنے زندگی کا کوئی واضح مقصد نہیں تھا۔ دراصل اس طبقے کے اندر بڑھتی ہوئی برائیوں کے اسباب میں جہاں حالات کے تقاضے تھے، وہیں ان کی تعلیم و تربیت میں کمی بھی ایک وجہ تھی۔ چوں کہ ہمارے سماج کی عورتیں جہالت کا شکار تھیں ان میں اتنا شعور نہیں تھا کہ وہ بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کر سکیں۔

اس عہد کے سماج میں مذہب کا جو تصور تھا وہ فرسودہ روایات سے وابستہ تھا۔ اس کے اندر وہ روح باقی نہیں رہی تھی جو مذہب کا مقصد ہوتا ہے۔ صرف ڈھانچہ ہی باقی رہ گیا تھا۔ وہ بھی اس قدر فرسودہ اور رسم ورواج میں جکڑا ہوا کہ اس کی اصلیت تبدیل ہو گئی

تھی۔ اس عہد کے سماج میں والدین کی جہالت، بچوں کی تعلیم وتربیت سے ان کی بے پروائی اور رسم ورواج کی پابندی نے نوجوانوں میں مذہبی بے گانگی پیدا کر دی تھی۔ عیاشی اور لہو ولعب کے رجحانات ان میں عام ہوتے جارہے تھے۔ بقول زینت بشیر:

> ''نتیجتاً ہمارے ہونہار بے راہ روی کا شکار ہوتے جارہے تھے۔ مذہب سے بے گانگی عام تھی۔ بچوں کے عیوب کو تقاضائے عمر کہہ کر نظرانداز کر دیا جاتا تھا۔ عوام اگر اپنی کم فہمی کے باعث علم کی دولت سے دور تھے تو صاحب جائداد اپنے بچوں کے لیے تحصیل علم کو اس لیے بے مقصد متصور کرتے تھے کہ روزی روز گار کی فراہمی ان کے لیے کوئی مسئلہ نہ تھا۔ عیش و آرام کو وہ سب کچھ سمجھتے تھے۔ وقت گزاری کے لیے پتنگ بازی، بٹیر بازی، شطرنج، گنجفہ اور اس قسم کے دوسرے کھیل کود تھے۔ اور اگر بچوں کو تعلیم بھی دی جاتی تو اس کا دائرہ شعرو شاعری تک محدود تھا۔ یہ شاعری بھی گل و بلبل کے موضوعات سے آگے بڑھنے نہیں پاتی۔ غرض اس زمانے کے نوجوان کی زندگی کا مقصد عیش و عشرت تھا۔ معاشرے کے بیشتر افراد اسی رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے۔''[۵۰]

نذیر احمد نے نوجوانوں میں بے راہ روی، اخلاقی گراوٹ اور مذہبی بے گانگی کے سیلاب کو روکنے کے لیے توبۃ النصوح جیسے ناول کی تخلیق کی جس میں بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کی اہمیت پر زور دیا۔ نذیر احمد خود توبۃ النصوح کے مقصد کو اجاگر کرتے ہوئے نذیر احمد لکھتے ہیں:

> ''مذہب کی تلقین، حسن معاشرت، اور تعلیم ، نیک کرداری، اور اخلاق کی ضرورت لوگوں پر ثابت کی جائے۔ لیکن نیکی کو مذہب سے جدا کرنا ایسا ہے جیسے کوئی شخص روح کو جسد سے یا بو کو گل سے یا نور کو آفتاب سے یا عرض کو جوہر سے یا ناخن کو گوشت

سے علاحدہ اور منفک کرنے کا قصد کرے۔"۵۱؎

دراصل نذیر احمد کے سامنے پورے خاندان کی اصلاح مقصود تھی۔ ان میں تعلیم نسواں، بچوں کی تربیت، ان کی اخلاقی اصلاح، بچوں کے اخلاق کو بنانے اور بگاڑنے میں والدین کے رول اور صحبت کے اثرات وغیرہ شامل ہیں۔ نذیر احمد نے ان تمام پہلوؤں پر اپنے ناول "توبۃ النصوح" میں ڈالی ہے اور کرداروں کے ذریعے اخلاقی پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ بقول زینت بشیر:

> "نذیر احمد کو "مراۃ العروس" اور "بنات النعش" سے لڑکیوں کی اصلاح مقصود تھی۔ لیکن اس ناول (توبۃ النصوح) میں انھوں نے۔۔۔۔۔۔ مجموعی طور پر پورے خاندان کو ملحوظ رکھا ہے۔ نذیر احمد نے اپنے چند کرداروں کے ذریعے سے انسانی زندگی کے ان مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے جو آئے دن ہماری زندگی میں پیش آتے رہتے ہیں جن میں بچوں پر والدین کے اخلاق کا اثر، جوانی کی اصلاح کے مشکلات، اچھی اور بری صحبت کے اثرات، بدلتے ہوئے ماحول کا انسانی زندگی پر اثر، دوسرے مذاہب کے عمدہ اقدار کی اہمیت اور والدین کی نافرمانی اور لامذہبیت کے برے نتائج شامل ہیں۔ علاوہ ازیں نذیر احمد نے امراء رؤساء اور غربا کی زندگی کے اہم گوشوں کو بھی نمایاں کیا ہے۔ ایک طرف امراء و رؤساء کی شعر و شاعری کی محفلیں، ان کے دلچسپ مشاغل اور فضول خرچیاں پیش کی گئیں تو دوسری طرف شریف مگر غریب لوگوں کی زندگی، ان کی مجبوریاں اور بے بسیاں بھی۔ اور پہلوؤں سے قطع نظر یہ ناول اپنے عہد کے معاشرے پر طنز بھی ہے۔"۵۲؎

اس ناول میں شروع سے آخر تک ایک مذہبی فضا نظر آتی ہے۔ دراصل نذیر احمد نے تربیت اولاد کے سلسلے میں اخلاقی اقدار کی اہمیت کو اجاگر کرنا چاہا ہے۔ اس لیے ان کا

ماننا تھا کہ اگر اخلاقی قدریں کسی مذہب سے بھی ملیں تو ان کو اپنانے میں دریغ نہیں کرنا چاہئے۔ان کا اخلاقی اقدار کا تصور مذہب سے وابستہ ہے۔ بلکہ اس کے سوتے مذہب سے ہی پھوٹتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ناول کا آغاز انھوں نے ہیضے کی وبا سے کیا ہے۔ناول کا کردار نصوح اس وبا کا شکار ہوتا ہے اور خواب آور دوا کھانے کے بعد اس کا خواب دیکھنا، اس میں میدان حشر کی کاروائی، وہاں باپ کو بری حالت میں دیکھنا اور بیماری سے اس کے جاں بر ہونے کے بعد اس کا بدلا ہوا انداز فکر، اپنے گھر کی مذہبی اصلاح کرنے کی طرف اس کا رجحان اور اس میں اس کا استقلال، ان تمام باتوں سے ناول میں مذہبی ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اس ناول میں مذہب اور کلچر متصادم نظر آتے ہیں۔اس کی مثال اس میں کلیم کی اصلاح کے ضمن میں ملتی ہے۔

نذیر احمد نے اس ناول میں ہیضے کی تباہ کاری کو بیان کیا ہے جس میں ہزاروں لوگ جاں بحق ہو جاتے ہیں۔ ہیضے کی وبا کی تفصیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں لوگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ وبا یا آفت اس وقت تک نہیں تھمتی جب تک کوئی رئیس یا بڑا آدمی اس وبا کا شکار نہ ہو جائے۔اس تصور کی عکاسی درج ذیل اقتباس میں ہوتی ہے:

> ''یوں تو ہزارہا آدمی شہر میں تلف ہوئے مگر عمدۃ الملک کی موت سب پر بھاری تھی۔اول تو انکی ٹکر کا شہر میں کوئی رئیس نہیں تھا۔۔۔ گو انکے مرنے کا گھر گھر ماتم تھا لیکن لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ بس اب خدا نے ٹھنڈک ڈالی، کیونکہ معتقدات عوام میں یہ بھی ہے کہ وبا بغیر کسی بڑے رئیس کی بھینٹ لئے نہیں جاتی۔'' ۵۳ ؎

رت جگے کا تصور شادیوں میں تھا لیکن رفتہ رفتہ رت جگا دوسری تقریبات میں عام ہونے لگا تھا۔ ہر جشن کے موقعے پر رت جگے کا اہتمام کیا جانے لگا تھا۔یہ رسم سماج میں اس قدر مقبول ہو گئی تھی کہ نذر و نیاز کے طور پر بھی رت جگے کا رواج چل نکلا۔ توبۃ النصوح میں جب نصوح صحت یاب ہو گیا تو اسکے غسل صحت کے بعد خوشی کے اظہار کے لئے رت

جگے کا اہتمام کیا گیا۔اس اقتباس کو ملاحظہ فرمائیں:

''کھانے میں بھی کسی نے بات چھیڑی کہ مریض کا غسل صحت ہو تو ایک رت جگا بڑی دھوم دھام سے کیا جائے اور اچھے ہونے کی شادی کریں۔''[۵۴]

اس طرح رت جگا معاشرے میں خوشی کے اظہار کا ایک ذریعہ بن گیا۔دراصل دلی والے خوشی کے اظہار کے لئے مواقع ڈھونڈتے تھے گویا جشن منانا ان کی فطرت میں شامل تھا۔ وہ ہمیشہ خوش رہنا چاہتے تھے۔جشن کا کوئی بھی موقع وہ ہاتھ سے جانے نہیں دیتے تھے۔اس کا خیال کم کرتے تھے کہ ان کی معاشی حالت اس کی اجازت دے گی یا نہیں۔اس طرح کے جشن میں فضول خرچی بھی بہت ہوا کرتی تھی۔نذیر احمد اس فضول خرچی کے صریحاً خلاف تھے اور اس کو ہر حال میں ختم کرنا چاہتے تھے۔

دہلی والوں نے وقت گزاری کے لئے ایسے طریقے ایجاد کر لئے تھے جو انکی زندگی کو پر لطف بنانے کے لئے کافی تھے۔ کبوتر بازی، کنکوا بازی، شطرنج، بٹیریں لڑانا۔یہ اس عہد کے تفریحی ذرائع تھے جن میں دلی والے اپنے آپ کو مصروف رکھتے تھے۔چونکہ انیسویں صدی کا عہد زوال پذیر عہد تھا۔اس زوال کے عہد میں ان کی مصروفیت ان لغویات میں زیادہ بڑھ گئی تھی۔دلی والوں کے پاس کوئی کام نہ تھا۔ان کے پاس وقت زیادہ تھا، ظاہر ہے وقت گزاری کے لئے کچھ نہ کچھ مصروفیت کا ہونا ضروری ہے۔لہٰذا یہ لغویات اس زمانے میں اپنے عروج پر تھیں۔حالات کی تبدیلی نے لوگوں میں ایک طرح کی قنوطیت اور مایوسی کی فضا پیدا کر دی تھی۔زیادہ تر لوگ بیٹھ کر اپنے بزرگوں اور آباء واجداد کے جمع کئے ہوئے مال و متاع کو اُڑا رہے تھے۔ان کے سامنے زندگی کا کوئی واضح مقصد موجود نہیں تھا۔وہ زندگی کی ترقی سے مایوس ہو چکے تھے۔بالخصوص نوجوانوں کا طبقہ مایوسی کا زیادہ شکار تھا۔وہ طبقہ زندگی کے دوراہے پر کھڑا تھا انہیں سمجھ میں نہیں آرہا تھا

کہ کس طرف بڑھا جائے۔ایک طرف روایتی زندگی اور اس کی اقدار تھیں جو نئے حالات میں تیزی سے رو بہ زوال تھیں اور دوسری طرف ایک نئی زندگی، نئی تعلیم، نئی تہذیب تھی جو اپنی طرف متوجہ کر رہی تھی۔نوجوان طبقہ مایوسی اور کنفیوژن کی حالت میں عیاشی اور لغویات میں اپنے قیمتی اوقات ضائع کر رہا تھا۔اس ناول میں نصوح اپنے خاندان کی مذہبی اصلاح کا بیڑہ اٹھاتا ہے اور اپنے بیٹوں کی حرکات و سکنات اور ان کے لباس اور مشغولیات پر غور کرتا ہے تو اس کا دل کڑھتا ہے۔اس کی حالت کو مندرجہ ذیل اقتباس میں دیکھ سکتے ہیں:

> ''ایک نابکار کو دیکھو کہ وہ ماش کے آٹے کی طرح ہر وقت اینٹھا ہی رہتا ہے۔ کبھی سینے پر نظر ہے، کبھی بازوؤں پر نگاہ ہے، آدم زاد ہو کرلقے کبوتر کا پٹھا بنا پھرتا ہے۔اتنا اکڑتا ہے کہ گردن گدی میں جا لگتی ہے۔ کپڑے ایسے چست کہ گویا بدن پر سئے گئے ہیں۔ چھاتی پر انگرکھے کے بند ہیں، گھٹنوں تک پائجامے کی چوڑیاں پڑتی ہیں، ایک دبولی برابر ٹوپی ہے جو کہ خود بخود گری پڑتی ہے۔دوسرا نانہجار صبح اٹھا، اور کبوتر کھول، باپ دادا کا نام اچھالنے کوٹھے پر چڑھا، پھر سوا پہر دن چڑھے تک کوٹھے پر دھما کہ چوکڑی مچائی۔مارے باندھے مدرسے گیا، عصر کے بعد پھر کوٹھا ہے اور کنکوا ہے۔شام ہوئی شطرنج بچھا۔اتوار کو مدرسے سے چھٹی ملی تو بٹیریں لڑائیں۔'' ۵۵

اس قتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد کے زمانے میں نوجوانوں کے لباس اور انکی وضع قطع کیسی تھی اور انکی مشغولیات کیا تھیں۔اگرچہ نصوح کے مذہبی نقطہء نظر میں انکے لباس غیر شرعی اور بد وضع تھے لیکن اس اقتباس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نوجوان طبقہ وقت گزاری کے لئے کس طرح کے کھیل کود میں مشغول تھا۔

نذیر احمد کے عہد میں شرعی اور عام لوگوں کے لباس اور وضع قطع مین تھوڑا فرق

تھا۔ شرعی لباس یہ تھا کہ کرتا ڈھیلا ڈھالا، گھٹنوں کے نیچے تک اور پائجامہ ٹخنوں کے اوپر تک۔ عام لوگوں کا بالخصوص نوجوان طبقے کا لباس چست اور ٹخنوں کے نیچے تک ہونا فیشن میں تھا۔ سر ڈھا نکنا یا ٹوپی پہننا سب کے لئے داخل تہذیب تھا۔ بغیر ٹوپی کے باہر نکلنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ گویا ٹوپی اس عہد کے معاشرے میں ایک تہذیبی علامت تھی۔ نصوح کا ایک بیٹا اپنی ٹوپی بیچ کر ایک خاندان کی مدد کرتا ہے اور ٹوپی کی جگہ سر کو رومال سے ڈھانک لیتا ہے۔ اسکے سر سے ٹوپی کھسک جانے پر ایک عورت جس کی اس نے مدد کی تھی ٹوپی نہ دیکھ کر حیرت کا اظہار کرتی ہے۔

> ''سلیم: بار بار میری بلائیں لیتی تھی، اور میرے ہاتھوں کو چومتی اور آنکھوں سے لگاتی تھی۔ اسکی بلاؤں میں رومال سر سے کھسک گیا تو اس نے دیکھا کہ میرے سر پر ٹوپی نہیں، پوچھا، تو کہنا پڑا کہ وہی ٹوپی بیچ کر میں نے روپیہ دیا۔'' ۵۶

سلیم وہاں سے سیدھا گھر پہنچا تو بڑے بھائی نے اس کے سر پر ٹوپی نہ دیکھ کر کس طرح سے طنز کرتے ہیں اس اقتباس میں ملاحظہ کریں:

> ''سلیم: غرض وہاں سے رخصت ہو تو ٹوپی نہ ہونے کی وجہ سے سیدھا گھر لوٹا۔ عین گلی میں بھائی جان سے ملاقات ہو گئی، انہوں نے میری ہیئت کذائی دیکھ کر تعجب کیا اور پوچھا، ایں، کیا ٹوپی کے بدلے چنے کھائے۔'' ۵۷

مذکورہ بالا اقتباس سے یہ واضح ہو جاتا ہی کہ اس عہد کے معاشرے میں ٹوپی کی کتنی اہمیت تھی۔ یہ ایک تہذیبی علامت بن گئی تھی جس کے نا اپنانے پر لوگ حیرت کا اظہار کرتے تھے۔

نصوح کے مذہبی اصلاح کی وجہ سے اسکے دونوں چھوٹے علیم اور سلیم بہت آسانی سے راہ راست پر آجاتے ہیں۔ علیم پادری کے وعظ اور ان کی کتاب کو پڑھ کر اس کی

اخلاقی باتوں سے متاثر ہوتا ہے اور ایک موقع پر ایک خاندان کی مدد کرتا ہے، اور علیم کا ایک حضرت بی کو نواسوں کی صحبت اور ان کی اچھی باتوں سے متاثر ہو جانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ اچھی صحبت کے اثرات ہمیشہ اچھے پڑتے ہیں اور اخلاقی باتوں کو چاہے وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتی ہوں، اپنا لینا چاہئے۔ لیکن نصوح کا بڑا لڑکا کلیم کا کردار اس عہد کے اعلیٰ متوسط طبقے کے لاابالی اور مذہب بیزار نوجوانوں کی ذہنیت، ان کی مشغولیات کی ترجمانی کرتا ہے۔ ایسا نوجوان طبقہ فکر معاش سے آزاد تھا اور آباء واجداد کی دولت کو زندگی کے لئے کافی سمجھتا تھا۔ یہ لوگ شاعری کو محبوب مشغلہ سمجھتے تھے۔ انکے اندر خود بینی اور خودستائی موجود تھی اور ہمیشہ داد و تحسین کے خواہاں رہا کرتے تھے۔ یہ طبقہ عمل سے بالکل کورا اور حالات کے تقاضوں سے ناواقف تھا۔ مشاعرہ، کبوتر بازی، پتنگ بازی، تاش، شطرنج، چوسر وغیرہ کھیل ان کی زندگی کا حصہ تھے۔ بقول زینت بشیر:

> ''نذیر احمد نے کلیم کے کردار میں اس عہد کے نوجوان امراء کی رنگین طبیعتوں اور انکے مشاغل خاص کو ایک ایک کر کے سمو دیا ہے۔ جسکا مقصدِ حیات صرف پروانے کی طرح شمع پر جان دینا تھا۔ دراصل کلیم کا کردار زوال پذیر مسلم معاشرے کی وہ تصویر ہے جس میں ہم اس عہد کے بگڑے ہوئے اعلیٰ متوسط طبقے کے نوجوانوں کی زندگی کا عکس دیکھتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں جو ہمیں کلیم کے کردار میں دکھائی دیتی ہیں اس عہد کے معاشرے میں معیار شرافت متصور کی جاتی تھیں۔ ہر ایک نوجوان اس دھن میں سر گرداں تھا کہ دوسرے پر سبقت لے جائے۔ حقیقت میں یہ چیز معاشرے کی بدحالی کا ایک اہم عنصر تھی۔'' ۵۸

کلیم جس طبقے کی نمائندگی کرتا ہے وہ طبقہ نہ صرف مذہب سے بیزار تھا بلکہ مذہب اور مولویوں کی وضع قطع اور ان کی کارکردگی کی تضحیک بھی کرتا تھا۔ کلیم کا چھوٹا

بھائی سلیم جب حضرت بی سے متاثر ہو کر سر منڈوالیتا ہے تو کلیم اس کا مذاق اُڑاتا ہے۔اس کے ساتھ مولویوں کو بھی آڑے ہاتھ لیتا ہے:

''سلیم: دو ایک مرتبہ مجھ سے پہلے بھی کہا کہ تو مردہ شوقلاوزیوں کے ساتھ اکثر اہتا ہے، کہاں تو بھی ملانا اور مسجد کا ٹکر گدا بنے گا۔اس دن باتوں باتوں پر کہنے لگے کہ دیکھا آخر ان نابکاروں کی صحبت کا یہ اثر ہو کہ اچھے خاصے سر کو چھلا ہوا کسیرو بنانے چلے ہیں کہ دیکھتے ہی ہتھیلی کھجائے۔۔۔اب سر منڈوانے سے کیا ہوتا ہے، گھٹنوں تک کا کرتا پہن، ٹخنوں تک کا پائجامہ بنا، پنج آیت کے واسطے دو چار سورۃ یاد کر،اور جو چاہے کہ فقط انگلی کو خون لگا کر شہیدوں میں داخل،اور نرا سر منڈا کر بریانی کی دعوتوں میں شامل ہو جاؤں ''توبچا''ہاتھ دھو کر رکھو، گھسنا تو ملنے ہی کا نہیں۔''۵۹

کلیم کے یار دوست سلیم کے نماز پڑھنے کے دوران اس کو ہنسانے کی کوشش کرتے ہیں اور نہ ہنسنے پر جاء نماز الٹ دیتے ہیں۔اس طرح وہ لوگ نمازی بھی توہین کرتے۔یہ ان کی مذہب کی تضحیک کی انتہا تھی۔ کلیم کے باپ نصوح نے بیماری کے بعد جب نماز شروع کی تو کلیم اسے خلل دماغ سے تعبیر کرتا ہے۔اور مولویانہ وضع قطع اپنانے کو صورت بگاڑنے کے مترادف خیال کرتا ہے۔نذیر احمد نے نصوح اور کلیم کے کردار کے ذریعے اس عہد کے مذہب اور کلچر کے مابین کشمکش کو اجاگر کیا ہے۔

نذیر احمد نے کلیم کے کردار کے ذریعے اس عہد کے اعلیٰ متوسط طبقے کی عکاسی کی ہے جو مذہب سے بیزار اور عیش و عشرت میں مشغول تھا۔مذہب کی تضحیک کرنا انکے لئے ایک معمولی بات تھی۔دراصل اس طبقے کی سوچ اور ذہنیت جاگیردارانہ تھی۔وہ لوگ سماجی تفریق کے بھی قائل تھے۔ادنیٰ درجے کے لوگوں کے ساتھ میل ملاپ پسند نہیں کرتے تھے۔مسجد میں بھی ان کی صحبت انہیں ناگوار تھی۔جب کلیم اپنے باپ نصوح کو

ادنیٰ درجے کے مولویوں کو ساتھ نماز پڑھتے ہوئے دیکھتا ہے تو شرم محسوس کرتا ہے۔درج ذیل اقتباس میں اسکی عکاسی یوں ہوتی ہے:

''دو چار مرتبہ میں (کلیم) نے ان کو (نصوح) مسجد میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔نوری جلاہا تو امام بنتا ہے،اور محلے کے سقے، حجام، کنجڑے، مسجد کے مسافر،اس قسم کے لوگ اسکے مقتدی ہوتے ہیں،اور انہی میں یہ حضرت بھی جا کر شریک نماز ہوتے ہیں۔بھائی میں تو تم سے سچ کہوں،یہ دیکھ کر مجھکو اس قدر شرم آتی ہے کہ میں نے اُدھر کا راستہ چلنا چھوڑ دیا ہے۔''٦٠

مذکورہ بالا اقتباس سے اس زمانے کے ذات پات اور سماجی تفریق کے تصور کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔سماج میں چھوٹی ذاتوں کے خلاف جو نفرت کا جذبہ اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں تھا اسکے اثرات مسجد تک پہنچ چکے تھے۔اس سے واضح ہوتا ہے کہ مسلم معاشرے میں سماجی تفریق کس حد تک کارفرما ہو چکی تھی۔

نذیر احمد نے نصوح نے ذریعے مذہب کی ترجمانی کی ہے اور کلیم کو مروجہ کلچر کا نمایندہ بنا کر پیش کیا ہے ان دونوں کے مابین جو کشمکش اور تصادم ہے اسکا اظہار ناول میں کئی جگہ پر ہوتا ہے۔درج ذیل اقتباس میں اس کشمکش کو ملاحظہ کریں:

''کلیم:یہ ملانے جو خدا کی قدرت،ہمارے ابا جان کے ہم نشیں بنے ہیں اس قدر ذلیل اوقات ہیں کہ دعوت کے لقموں اور مسجد کی روٹیوں پر توان کی گذر ہے، مگر مغرور بھی پرلے سرے کے ہوئے ہیں۔ کبھی راہ میں مڈبھیڑ ہو جاتی ہے تو خیر۔یہ تو مجال نہیں کہ سلام نہ کریں، لیکن اتنے بڑے ٹرے کہ بندگی نہ آداب،نہ تسلیم،دور سے ہی اسلام علیکم کا پتھر کھینچ مارتے ہیں،ہاتھ یہ نہیں اٹھاتے،سر یہ نہیں جھکاتے اور اس پر طرہ یہ کہ سو قدم سے مصافحے کو ہاتھ پھیلا کر لپکتے ہیں۔''٦١

محولہ بالہ اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُس عہد کے معاشرے میں تہذیبی طریقہ کار اور اسلامی تصور دو الگ الگ چیزیں تھیں۔ سلام کرنے کا اسلامی طریقہ یہ تھا کہ اسلام علیکم کہا جائے اور مصافحہ کیا جائے لیکن ہندستان کی مشترکہ تہذیب میں اس کی جگہ ہاتھ اُٹھا کر سر جھکاتے ہوئے آداب و تسلیمات بجالایا جاتا تھا۔ جو صدیوں کے ہندو مسلم ملاپ سے مشترکہ تہذیب ابھر کر سامنے آئی تھی یہ اسی کا جز تھا۔ کلیم اسی مشترکہ تہذیب کا نمائندہ کردار تھا اور نصوح اسلامی طریقہ کار کی نمائندگی کر رہا تھا جس پر چند لوگ عمل پیرا تھے۔

نذیر احمد کے عہد میں گھریلو زندگی میں ایک خاص طرح کا ڈسپلن پایا جاتا تھا۔ بڑے چھوٹے میں حد درجہ فاصلہ تھا۔ یہ فاصلہ ادب و احترام کا تھا۔ چھوٹے بڑوں کی عزت و احترام ملحوظ رکھتے تھے۔ بڑوں کا جواب دینا چاہے وہ بڑا بھائی ہی کیوں نہ ہو، شیوۂ ادب کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ بڑا بھائی اگر ناحق بھی چھوٹے بھائی کو ڈانٹے یا پٹائی کرے تو بھی چھوٹا بھائی اس کی عزت و احترام ملحوظ رکھتا تھا۔ باپ اور اولاد کے درمیان بھی حد درجہ فاصلہ تھا۔ عموماً باپ اولاد کے ساتھ بالخصوص بیٹیوں سے کم ہی ربط ضبط رکھتا تھا۔ یہ حالات اعلیٰ اور متوسط گھرانوں میں ہی زیادہ تر پائے جاتے تھے۔ چھوٹے اور بڑے کے مابین فاصلہ اور چھوٹے بھائی کے ساتھ بڑے بھائی زیادتی کو درج ذیل اقتباس میں ملاحظہ کیجئے:

''باپ: تم کو خوف ہی خوف تھا یا تم کو بڑے بھائی نے کبھی مارا بھی تھا۔

بیٹا: اس کی گنتی نہ میں بتا سکتا ہوں نہ بڑے بھائی بتا سکتے ہیں۔

باپ: کس بات پر؟

بیٹا: میں تو ہمیشہ ان کے مارنے کو ناحق بے سبب بے قصور بے خطا ہی سمجھا۔

دوسری جگہ باپ سلیم سے پوچھتا ہے۔

باپ: تم نے کچھ جواب نہیں دیا۔

بیٹا: اول تو بڑے بھائی کو جواب دینا خلاف شیوۂ ادب تھا اور اگر دیتا تو مجھ کو جیتا نہ چھوڑتے۔ جب تک میں سامنے سے ٹل نہیں گیا انہوں نے زبان بند نہیں کی۔'' ۶۲؎

محولہ بالا اقتباس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بڑوں اور چھوٹوں کے درمیان ادب اور تعظیم کا رشتہ کتنی سختی کے ساتھ ملحوظ رکھا جاتا تھا۔ بڑے کا جواب دینا بھی اگر حق کے ساتھ بھی ہو تو بھی خلاف ادب تصور کیا جاتا تھا۔

کلیم کے معاملے میں نصوح کا بے لچک رویہ جس کو بہت سے بعد کے تنقید نگاروں نے ہدف ملامت بنایا ہے، دراصل یہ جاگیردارانہ عہد کے گھریلو نظام کی عکاسی کرتا ہے۔ یہ نظام پدری بنیادوں پر قائم تھا۔ ایسے گھریلو نظام میں گھر کا سب سے بڑا رکن یعنی باپ یا دادا حاکم کی طرح ہوتا تھا اور گھر اسکے لئے ایک چھوٹی سی حکومت کی طرح تھا جس میں سب سے بڑا ممبر اہل خانہ کی ذہنی، اخلاقی روحانی اور دنیاوی فلاح و بہبود کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ خود نصوح کہتا ہے:

''ہر گھر میں ایک مالک، ہر محلے میں ایک رئیس، ہر بازار میں ایک چودھری، ہر شہر میں ایک حاکم، ہر ملک میں ایک بادشاہ۔۔۔۔ ہر فرقے کا ایک گروہ ہوتا ہے۔ الغرض ہر گھر ایک چھوٹی سی سلطنت ہے۔ جو شخص اس گھر میں ایک بڑا بوڑھا ہے اس میں بمنزلہ بادشاہ کے ہے۔ اور گھر کے دوسرے لوگ بطور رعایا اسکے محکوم ہیں۔'' ۶۳؎

لہٰذا نصوح کے مطابق گھر کے بادشاہ کی ذمہ داری اہل خانہ کی دینی اور دنیوی فلاح و بہبود کا خیال رکھنا ہے جس میں خود اس سے شروع میں کوتاہی ہوتی ہے اور اب وہ اس کی تلافی کرنا چاہتا ہے۔ کلیم کا اس طرح کے سخت ڈسپلن اور اخلاقی انتظام سے بھاگنا دراصل اسکا روایتی نظام سے بغاوت کرنا ہے۔ اس کا یہ رویہ کہیں نا کہیں اُس پر مغربی تصورات

کے اثرات کی نشان دہی کرتا ہے۔ کیونکہ اسکا مکالمے میں رائے کی آزادی اور عقل کی برتری تسلیم کرنا اس کا ثبوت ہے۔ بقول عقیل احمد صدیقی:

> ''اسلم کلیم بھی کولونیل نظام کا زائدہ ہے جس کی تربیت میں یک طرف غیر مستحسن زوال پذیر معاشرتی ماحول کا کردار ہے تو دوسری طرف وہ شعوری اور لاشعوری طور پر کولونیل ڈسکورس کے منطقی انجام ،انفرادیت پرستی سے متاثر ہے جو اسے اس اجتماعیت سے بغاوت پر اکساتا ہے جس کے قیام کا نصوح نے بیڑا اٹھایا ہے۔''۶۴

اس عہد میں چاپلوس، مکار، اور جھوٹی شان و شوکت دکھانے والے لوگوں کی کمی نہیں تھی۔ ایسے لوگ صرف اپنی چرب زبانی اور حاضر جوابی کے ذریعے لوگوں میں اپنی جھوٹی شان کو برقرار رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہوتا تھا۔ مکاری اور عیاری سے اپنے یار دوستوں کا اعتماد حاصل کر لیتے تھے۔ عہد زوال میں اس طرح کے لوگ عام طور پر داد و تحسین اور تعریف کے خواہش مند نوجوان رئیسوں کو گھیرے رہتے تھے۔ یہ صرف اپنے دوستوں کے اچھے حالات میں ہی ساتھی رہتے تھے۔ جب ان پر برے حالات آجاتے تو یہ اپنے دوستوں کے کام نہیں آتے تھے۔ توبۃ النصوح میں مرزا ظاہر دار بیگ کا کردار سماج میں ایسے ہی لوگوں کی نمائندگی کرتا ہے جو جھوٹی شان و شوکت، بے جا نمود و نمائش، کھوکھلی عزت اور بناوٹی زندگی کے ذریعے معاشرے میں مقام حاصل کرنا چاہتے تھے۔ یہ کردار اسم بامسمٰی ہیں۔ اس کے پاس حقیقت میں کچھ بھی نہیں مگر اپنی حاضر دماغی، چرب زبانی اور مسخرے پن کے ذریعے اونچے لوگوں میں مقام حاصل کر لیتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ امیر زادوں جیسی عادتیں، ان کی جیسی وضع قطع، طرز گفتگو اور لباس بھی اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا راز اس وقت کھلتا ہے جب کلیم اپنے گھر سے بھاگ کر مرزا ظاہر دار بیگ کے یہاں جاتا ہے۔ کلیم کا بھولا پن دیکھئے کہ ظاہر دار بیگ سے تلخ

تجربہ ہونے کے بعد بھی دوبارہ وہ اسکے چاپلوس دوستوں میں شامل ہو جاتا ہے۔ ظاہر دار بیگ کا کردار اس عہد کا جیتا جاگتا کردار ہے۔ بقول زینت بشیر:

> ''مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد معاشرے میں نہ جانے ایسے کتنے لوگ ہوں گے جو اپنی جھوٹی عزت بنائے رکھنا چاہتے تھے۔ نہ صرف اس دور میں بلکہ اس دور میں بھی ہمیں ایسے کردار کہیں نہ کہیں مل ہی جاتے ہیں۔ حقیقت میں یہ زوال پذیری کی سب سے بڑی علامت ہے۔''[۶۵]

مرزا کے کردار سے یہ عیاں سے ہو جاتا ہے کہ جاگیردارانہ عہد میں ایسے خوشامدی، مکار اور جھوٹے لوگ موجود تھے جو امرا اور رؤسا اور فارغ البال طبقہ کے ارد گرد جمع رہتے تھے، اور اپنی چرب زبانی اور حاضر دماغی سے ان کو اپنا گرویدہ بنالیتے تھے۔

مجموعی طور پر اگر دیکھا جائے تو نذیر احمد کا یہ ناول مذہبی اور اخلاقی تصورات کو ثابت کرنے کے لئے لکھا گیا۔ اس ناول میں انہوں نے تربیت اولاد کی اہمیت اور ان کے کردار پر ماں باپ اور ماحول کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔ علاوہ ازیں اس ناول سے وبا کے متعلق عام لوگوں کے اعتقادات، نوجوان طبقے کے لااُبالی پن، ان کی مذہب بیزاری، عیش و عشرت اور لغویات میں انکی مشغولیت اور ان کے اخلاقی اور مذہبی زوال کی پوری تصویر اُبھر کر سامنے آجاتی ہے۔ اُس عہد کے نوجوانوں کے لباس، انکی وضع قطع، ان کی مصروفیات کے ذرائع، مشترکہ خاندان میں آپسی رشتے اور جاگیردارانہ عہد کے چاپلوس اور چرب زبان کردار اور اس سماج کا کھوکھلا پن کا بھرپور مرقع اس ناول میں پیش کیا گیا ہے۔ بہر حال نذیر احمد کے تمام ناول اپنے عہد کے مرقعے ہیں۔ ان میں اس عہد کی تہذیبی اور سماجی اقدار کی بہترین عکاسی کی گئی ہے۔

نذیر احمد کا دوسرا ناول ''رویائے صادقہ'' آپس کے دینی و مذہبی تصادم پر مبنی ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کے مذہبی تنازعات ختم کرکے ایک اجتہادی رجحان پیدا کرنا

چاہا۔اس ناول کے ذریعے اسی بات کی کوشش کی گئی ہے۔علاوہ ازیں اس ناول میں بھی مغربی معاشرت کے خلاف ایک خاموش کشمکش جاری وساری نظر آتی ہے۔اس کے ذریعے انھوں نے لوگوں میں صالح مذہبی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی۔

نذیر احمد نے اپنے دوسرے ناولوں میں اس زمانے کی سماجی و معاشرتی مسائل کی عکاسی کی ہے۔''ایامیٰ''میں عقد بیوگان کی اہمیت اور ضرورت کو اجاگر کیا ہے۔اور سماج کے اس رسم پر کاری ضرب لگائی ہے جس کے تحت بیوہ کی عقد ثانی کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔فسانۂ مبتلا میں تعدد ازدواج کی بنا پر سماجی برائیوں اور ناقص تعلیم و تربیت کے برے نتائج کو بڑی خوبی سے اجاگر کیا ہے۔

بہر حال نذیر احمد کے تمام ناولوں میں اس عہد کے سماجی حقائق اور تہذیبی صورت حال کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔ان کے ناولوں کے پس منظر میں انیسویں صدی کے اعلیٰ متوسط مسلم گھرانوں کی سماجی اور تہذیبی مسائل کا نقشہ پوری طرح ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔دراصل نذیر احمد کا مقصد انسان اور انسانی سماج کو بہتر بنانا تھا۔لہٰذا اصلاح کی شروعات گھریلو زندگی سے کی۔یہی وجہ ہے کہ کہیں کہیں ان کی مقصدیت ناول کے فن پر غالب نظر آتی ہے۔اس کے باوجود ان کے ناول خاص طور سے مراۃالعروس، توبۃالنصوح اور ابن الوقت سے،جن کا یہاں تہذیبی مطالعہ پیش کیا گیا ہے،انیسویں صدی کے متوسط مسلم طبقے کی گھریلو زندگی،ان کے آپسی رشتے،سماجی اقدار،عورتوں کی سماجی اور تہذیبی صورت حال،سماج کے زوال پذیر اخلاقی اقدار،بچوں کی تعلیم و تربیت کے تئیں ماں باپ کی بے رخی،مشرق و مغرب کے مابین تہذیبی تصادم اور قدیم و جدید اقدار کے درمیان کشمکش کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدر آباد، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۷۲

۲۔ ایضاً، ص۔ ص۔ ۷۳

۳۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۲۴

۴۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۲۰۸

۵۔ اشفاق احمد اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، مکتبہ شاہراہ دہلی، ۱۹۷۴ء، ص۔ ۱۷۸

۶۔ نذیر احمد، فسانۂ مبتلا، ص۔ ۳۰ تا ۳۲

۷۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۷۱

۸۔ ایضاً، ص۔ ۷۴۔ ۷۵

۹۔ ایضاً، ص۔ ۲۱۱

۱۰۔ ایضاً، ۲۰۴

۱۱۔ نذیر احمد بنات النعش، ص۔ ۲۱۸

۱۲۔ ایضاً، ص۔

۱۳۔ ایضاً، ص۔

۱۴۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۱۴۶

۱۵۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۲۵۰

۱۶۔ احسن فاروقی، اردو ناول کی تنقیدی تاریخ، ص۔ ۲۹

۱۷۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۶۴

۱۸۔ صدیق الرحمٰن قدوائی، تعارف، مشمولہ: فسانۂ مبتلا (نذیر احمد)، ص۔ ۷

۱۹۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۳۱

۲۰۔ ایضاً، ص۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴

۲۱۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۲۳۹

۲۲۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۱۹۳

۲۳۔ نذیر احمد، رویائے صادقہ، ص۔ ۷۱۔ ۷۲

۲۴۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۱۴

۲۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۳۶

۲۶۔ ایضاً، ص۔ ۱۹۵

۲۷۔ ایضاً، ص۔ ۱۴۴

۲۸۔ ایضاً، ص۔ ۱۵۵

۲۹۔ ایضاً، ص۔ ۱۶۶

۳۰۔ ایضاً، ص۔ ۱۳۲

۳۱۔ ایضاً، ص۔

۳۲۔ ایضاً، ص۔ ۶۳

۳۳۔ ایضاً، ص۔ ۲۳۴

۳۴۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۲۶۷

۳۵۔ نذیر احمد، مراۃ العروس، ص۔ ۸۷

۳۶۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۱۶۷

۳۷۔ نذیر احمد، ابن الوقت، ص۔ ۸

۳۸۔ ایضاً، ص۔ ۴۷

۳۹۔ ایضاً، ص۔ ۱۴۴

۴۰۔ ایضاً، ص۔ ۹۰

۴۱۔ اشفاق احمد اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، ص۔۲۲۶۔۲۲۷

۴۲۔ نذیر احمد، ابن الوقت، ص۔ ۶۳۔ ۶۴

۴۳۔ ایضاً، ص۔۱۲۱

۴۴۔ ایضاً، ص۔۱۷۰

۴۵۔ اشفاق احمد اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، ص۔۲۳۸

۴۶۔ سید عبداللہ، سرسید اور ان کے نامور رفقا، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۸ء، ص۔۳۳۰

۴۷۔ اشفاق احمد اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، ص۔۲۴۲

۴۸۔ ایضاً، ص۔۲۴۹

۴۹۔ نذیر احمد، ابن الوقت، ص۔۲۰۶

۵۰۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔۸۵

۵۱۔ نذیر احمد، توبۃ النصوح، ص۔۲۱۔۲۲

۵۲۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔۸۹۔۹۰

۵۳۔ نذیر احمد، توبۃ النصوح، ص۔۲۸

۵۴۔ ایضاً، ص۔۴۷

۵۵۔ ایضاً، ص۔۶۱

۵۶۔ ایضاً، ص۔۱۱۳

۵۷۔ ایضاً، ص۔۱۱۳

۵۸۔ ایضاً، ص۔۸۶

۵۹۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔۱۶۸

۶۰۔ نذیر احمد، توبۃ النصوح، ص۔۱۲۰

۶۱۔ ایضاً، ص۔ ۱۲۰

۶۲۔ ایضاً، ص۔ ۸۶۔ ۸۷

۶۳۔ ایضاً، ص۔ ۱۲۲

۶۴۔ عقیل احمد، نذیر احمد اور کولونیل ڈسکورس کی مزاحمت، مشمولہ: فکر و نظر: ڈپٹی نذیر احمد نمبر (علی گڑھ)، جون ۱۹۹۴ء، ص۔

۶۵۔ زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ص۔ ۱۷۲

☆☆☆

چوتھا باب

شرر، سرشار اور رُسوا کے ناولوں میں تہذیبی عکاسی کا تجزیاتی مطالعہ

(الف) فسانۂ آزاد

(ب) فردوس بریں

(ج) امراؤ جان ادا

اُردو میں ناول نگاری کی ابتداانیسویں صدی کے نصف آخر میں ہوتی ہے۔اس سے قبل اردو میں داستان گوئی کا رواج تھا۔مولوی نذیر احمد پہلے ناول نگار ہیں جنھوں نے اپنی تصنیف ''مراۃ العروس'' کے ذریعہ ناول نگاری کی باضابطہ بنیاد رکھی۔جس عہد میں نذیر احمد نے ناول لکھنا شروع کیا وہ ہندستانی تہذیب وتمدن کا زوال پذیر دور تھا۔ صدیوں سے قائم مغل حکومت کا خاتمہ ہوچکا تھا۔مغل حکومت کا خاتمہ کیا ہوا ہندستان میں مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور معاشی صورتِ حال بگڑتی چلی گئی۔۱۸۵۷ءسے قبل ملک میں جو ہندوسانی تہذیب تھی جسے گنگا جمنی تہذیب کے نام سے بھی جانا جاتا تھا،بغاوت کی ناکامی کے ساتھ اس کا ڈھانچہ بھی مسمار ہو گیا۔۱۸۵۷ء کی بغاوت ہندو مسلم اتحاد کی مثال تھی لیکن بغاوت کی ناکامی کے بعد انگریزوں نے اس اتحاد کو بھی توڑ ڈالا۔انگریزوں کا تسلط جب ہندستان پر قائم ہوا تو ملک کی دوسری قوم کی بہ نسبت مسلمانوں کی حالت افسوس ناک تھی۔ہندستان کی دوسری قوموں نے انگریزوں کے اقتدار کو قبول کرلیااور ہر سطح پر اپنا تعاون دیا۔اس کے بر عکس مسلمانوں نے انگریزوں کے ساتھ کوئی مفاہمت نہیں کی۔چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں سے اقتدار چھینا تھا اس لئے وہ انگریزوں کو اپنا دشمن تصور کرتے تھے۔وہ انگریزوں کی تہذیب وثقافت اور ان کے علم وادب سے بھی نفرت کرتے تھے۔اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ جدید علم وفن سے کوسوں دور ہو گئے۔ انگریزوں نے بھی اپنے اقتدار میں کوئی عہدہ نہیں دیا۔جبکہ ہندستان کی دوسری قومیں

جدید علوم سے استفادہ کرتی رہیں۔ وہ ترقی کے میدان میں مسلمانوں سے بہت آگے نکل گئیں۔ مسلمان ذلت و رسوائی کی زندگی گذارنے پر مجبور تھے۔ اسی درمیان سر سید احمد خان کی شخصیت ہندستان کی زوال پذیر معاشرت میں نمودار ہوئی۔ سر سید احمد خاں نے اپنی ذہانت اور تدبر سے اس پسماندہ قوم کی مذہبی، تعلیمی اور سیاسی اصلاح کے لئے مسلسل جدو جہد کی۔ سر سید کی اس تعلیمی سیاسی اور مذہبی اصلاح میں ان کے رفقا اور ہم عصروں نے بھی بے انتہا مدد کی ۔ سر سید کے ہی ایماپر مولوی نذیر احمد نے ''مراۃ العروس''، ''بنات النعش''، ''توبتہ النصوح'' اور ''ابن الوقت'' جیسے ناول لکھے۔ نذیر احمد نے یہ تمام ناول معاشرے کی اصلاح کے لئے لکھے تھے۔ دراصل نذیر احمد کا معاشرہ ایک زوال پذیر معاشرہ تھا جس میں بے شمار برائیاں اور غلط تصورات گھر کر گئے تھے۔ نذیر احمد نے اپنے ناول کے وسیلے سے معاشرہ کی انہیں برائیوں اور غلط تصورات کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔

سر شار، رسوا اور شرر بھی نذیر احمد کی طرح سر سید کے ہم عصر تھے۔ لہٰذا انہوں نے بھی سر سید کے فکر و نظریات کی اتباع کی۔ نذیر احمد دلّی کے رہنے والے تھے اس لئے انہوں نے دلّی کے معاشرے کی عکاسی اپنے ناول میں کی ہے۔ لیکن ان تینوں ناول نگاروں کا تعلق لکھنؤ سے ہے۔ لہٰذا انہوں نے اپنے ناول میں لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت کی منظر کشی کی ہے۔ سر شار کی تصنیف فسانۂ آزاد کا موضوع لکھنؤ کا معاشرہ اور اس کی تہذیب کا زوال ہے سر شار نے لکھنؤ کی تہذیبی زوال کی تصویر آنکھیں کھولتے ہی دیکھی تھی۔ ان کے ارد گرد نواب اور شرفا کی حویلیاں آباد تھیں۔ سر شار کی آمد و رفت نواب اور شرفا کے گھروں میں تھی۔ وہ لکھنؤ کی بیگماتی زبان سے بھی واقف تھے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے لکھنؤ کو اجڑتے اور اس کی تہذیب کو مٹتے ہوئے دیکھا تھا۔ ان کے سامنے ایک نظام کا خاتمہ ہوا اور ایک نیا نظام اور نئی تہذیب کی بنیاد پڑی تھی۔ سر شار نے ''فسانۂ آزاد'' میں لکھنؤ کی اسی تہذیبی کشمکش کی تصویر کھینچی ہے۔ شرر کا زمانہ بھی لکھنوی تہذیب کے خاتمے

کا تھا۔ شرر نے سماج میں رونما ہونے والے مختلف واقعات کو ایک ناول نگار کی حیثیت سے دیکھا تھا۔ سماج میں غلط عقائد اور فرسودہ رسم ورواج اتنی بڑھ گئی تھی کہ حقیقت خرافات میں کھو گئی تھی۔ شرر نے اپنے ناول ''فردوس بریں'' کے ذریعے سماج کے انہیں فرسودہ رسم وراج اور غلط و کمزور عقائد کی اصلاح کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسوا نے اپنے ناول امراؤ جان ادا، شریف زادہ، ذات شریف وغیرہ میں لکھنوی تہذیب کی مکمل مرقع کشی کی ہے۔ انہوں نے اپنے ناول میں سیاسی، سماجی اور اقتصادی مسائل کو بڑے فن کارانہ ڈھنگ سے پیش کیا ہے۔ ان کے ناول میں انسانی زندگی کے مختلف رنگ وروپ ملتے ہیں۔ امراؤ جان ادا اگرچہ ایک طوائف کی داستان ہے لیکن رسوا ایک طوائف کی زندگی کے پس منظر میں لکھنؤ کی تہذیب اور معاشرت کی مکمل تصویر کشی کرتے ہیں۔ اس باب میں سرشار، شرر اور رسوا کے ناولوں کے ذریعے میں نے لکھنؤ کی تہذیب اور معاشرت پر تفصیلی روشنی ڈالنے کی سعی کی ہے۔

(الف) سرشار کے ناول ''فسانۂ آزاد'' میں تہذیب کی عکاسی

انیسویں صدی کے آخر میں اردو ناول نگاری کی بنیاد رکھی گئی۔ مولوی نذیر احمد، عبدالحلیم شرر، مرزا محمد ہادی رسوا اور پنڈت رتن ناتھ سرشار اس کے چار اہم ستون ہیں۔ عبدالحلیم شرر اور مرزا محمد ہادی رسوا کی طرح سرشار بھی لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں پیدا ہوئے۔ سرشار ایسے عہد میں پیدا ہوئے جب مشرقی تہذیب و تمدن کا چراغ گل ہو رہا تھا۔

لکھنؤ کے تہذیب و تمدن جس کی شہرت پورے مشرقی علاقے میں تھی، دم توڑ رہی تھی اور لکھنؤ میں ایک نئی تہذیب اپنے پاؤں پھیلا رہی تھی۔ اردو زبان و ادب کے لئے جو اسلوب وضع کیے گئے تھے، ان میں تکلف اور تصنع کا عمل دخل تھا۔ رنگینیِ مضمون اور نازک خیالی اردو ادب کی خصوصیات تھیں۔ لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں لوگ اسی طرح کے زبان و ادب پر داد و تحسین پیش کرتے تھے اور اسے ہی لکھنویت کا نام دیا جاتا تھا۔ بقول قمر رئیس:

> ''لکھنؤ میں جو ایک نئی تہذیب بن رہی تھی اور اردو زبان و ادب جس نئے سانچے میں ڈھل رہے تھے عام طور پر اس کی شناخت نازک خیالی، صناعی، رنگینی اور تکلف سے ہوتی ہے اور اسے لکھنویت کہا جاتا ہے۔''[1]

سرشار کی ذہنی تربیت لکھنؤ کے پر تکلف اور تصنع معاشرہ میں ہوئی تھی۔ ان کی شخصیت کی نشو و نما مشرق و مغرب کی تہذیبی کشمکش کے درمیان ہوئی۔ وہ جہاں مشرقی علم و ادب کے پیرو کار تھے وہیں مغرب کے جدید علوم و افکار کے بھی قدر دان تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اردو اور فارسی کے افسانوی ادب کے علاوہ انگریزی کے افسانوی ادب کا بھی

مطالعہ کیا۔ لکھنؤ کی زبان پر انہیں قدرت حاصل تھی۔ دراصل سرشار کی آمدورفت لکھنؤ کے شرفا کے گھروں میں تھی۔ یہاں انھوں نے لکھنؤ کی بیگماتی زبان، محاورے اور طرز معاشرت سیکھی۔ چکبست کے الفاظ میں:

> ''سرشار جس مکان میں رہتے تھے اس کے پڑوس میں اہل اسلام کی مخدرات رہتی تھیں۔ حضرت سرشار نے لڑکپن میں اردو زبان انھیں شریف خاتون سے سیکھی اور انہیں کی فیضان صحبت سے ان کو بیگمات کے طرز معاشرت سے بہت کچھ آگہی کم سنی ہی کے زمانے میں ہو گئی تھی۔ معمولی آدمی پر تو یہ تربیت کچھ اثر نہ کرتی۔ حضرت سرشار میں چونکہ ذہانت اور جودت کا خلقی مادہ موجود تھا ان کے حق میں ایسی پاکیزہ صحبت کیمیا ہو گئی۔''[۲]

سرشار عہد طفلی سے ہی لکھنؤ کی تہذیب میں رنگے ہوئے تھے۔ دراصل لکھنؤ کی تہذیب ایک مشترکہ تہذیب تھی جس کا وجود ہندو مسلم کے میل جول اور باہمی اختلاط سے ہوا تھا۔ اس لیے اس تہذیب کی پرچھائی ایک خاص طبقے میں ہی نہیں ملتی بلکہ عوام کی روز مرہ زندگی میں اس کے اثرات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ لکھنؤ کے اکثر علاقوں میں مخلوط آبادی تھی۔ اس عہد میں ہندو اور مسلمانوں کے رہن سہن، لباس، آداب مجلس اور سماجی رویے ایسے تھے کہ ان میں شناخت کرنا مشکل تھا۔ سرشار کی شخصیت پر بھی مشترکہ تہذیب و تمدن کے گہرے اثرات پڑے جس کی جھلک ان کی تصانیف میں جابجا دیکھنے کو ملتی ہے۔

سرشار نے جس دور میں آنکھیں کھولیں وہ ہندستان کی سیاست کی تاریخ میں زوال آمادہ دور تھا۔ صدیوں سے قائم مغل سلطنت کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ دلّی میں جب مغلیہ سلطنت آخری سانس لے رہی تھی تب اودھ کی سلطنت آباد تھی۔ نواب سعادت علی برہان الملک نے اودھ میں خود مختار سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ ان کے جانشیں نواب صفدر جنگ اور شجاع الدولہ نے اپنی عقل و فراست اور سیاسی تدبیر سے اس ریاست کو مزید مضبوط بنایا۔

دہلی سلطنت کا جب زوال ہوا تو اس کا تہذیبی ڈھانچہ بھی گرنے لگا۔ دہلی سے ادبا و شعرا ہجرت کر اودھ اور دوسرے صوبے میں جابسے۔ نواب آصف الدولہ جب اودھ سلطنت کے جانشین ہوئے تو اودھ کی دارالحکومت فیض آباد سے لکھنؤ منتقل ہو گئی۔ آصف الدولہ کو سپہ گیری اور لشکر کشی سے کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ تہذیب و تمدن کی ترقی اور عیش و نشاط کی محفلوں کا دلدادہ تھا۔ اس کی توجہ سلطنت کی وسعت اور فوج کی تربیت پر نہیں تھی بلکہ تہذیبی اور تمدنی ترقی پر مرکوز تھی۔ انگریز بھی یہی چاہتے تھے کہ نواب صرف آرائش و آسائش پر ہی توجہ دیں۔ اس لیے انگریزوں نے نواب کی فوجی ذمہ داری سنبھال لی اور انہوں نے تعمیری کاموں میں نواب کی ہمت افزائی کی۔ بقول قمر رئیس:

> ''آصف الدولہ ملک گیری اور لشکر کشی کے بجائے تہذیب و تمدن کی ترقی کے دلدادہ تھے۔ لکھنؤ اور اس کے نواحی علاقے زرخیز اور شاداب تھے۔ تمدنی ترقی کے لئے بے شمار وسائل مہیا تھے۔ کمپنی کے عہدہ دار بھی یہی چاہتے تھے کہ نواب عسکری تنظیم اور فوجی مہمات سے رخ موڑ کر آرائش و نشاط کی طرف متوجہ ہوں۔ انھوں نے بھی تعمیری کاموں میں نواب کی حوصلہ افزائی کی۔ انہیں کے اشارے پر نواب آصف الدولہ نے فوج کی تعداد کم کر دی۔ اس کے نتیجہ میں جو رقم بچی اسے شہر کی آراستگی، تعمیرات اور داد و دہش میں صرف کیا۔''[۳]

نواب آصف الدولہ کے تعمیری کاموں کو سراہنے کے پس پردہ انگریزوں کا صرف یہ مقصد تھا کہ نواب فوج کشی کی طرف دوبارہ متوجہ نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزوں نے تہذیب و تمدن کی ترقی کے لئے بے شمار وسائل فراہم کیے۔ انھوں نے نواب اور اس کی رعایا کو عیش پسند اور عشرت طلب بنادیا تھا۔ اس عیش پرستی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے اندر کی شجاعت خود بہ خود فوت ہو گئی اور دربار اودھ رقص و سرود کی محفل میں ایسا

ڈوبا کہ پھر ابھر نہ سکا۔ عبدالحلیم شرر کے لفظوں میں:

"شجاع الدولہ جو روپیہ فوج اور جنگی تیاریوں میں صرف کرتے تھے اسے آصف الدولہ نے اپنی عیش طلبی کے ذوق اور شہر کی آرائش و خوش حالی میں صرف کرنا شروع کیا اور چند ہی روز کے اندر ساری دنیا کی دھوم دھام اپنے یہاں جمع کرلی۔۔۔۔۔۔ آصف الدولہ کی عام فیاضی اور عیش پرستی نے ساری رعایا کو بھی عیش پرست اور عشرت طلب بنادیا تھا اور کسی کو موجودہ راحت و آرام کے آگے انجام پر غور کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہ ہوتی تھی۔ اس عیش پرستی کا نتیجہ تھا کہ ظاہری صورت میں ان دنوں لکھنؤ کے دربار میں ایسی شان و شوکت پیدا ہو گئی جو کہیں اور کسی دربار میں نہ تھی۔ ایسا سامان عیش جمع ہو گیا جو کسی جگہ نظر نہ آتا۔ ان دنوں شہر لکھنؤ ایسی رونق پر تھا کہ ہندوستان ہی نہیں شاید دنیا کا کوئی شہر لکھنؤ کے اوج و عروج کا مقابلہ نہ کرسکتا ہو گا۔"[۲۴]

عیش و عشرت کا یہ دور نواب آصف الدولہ سے لے کر نواب واجد علی شاہ تک جاری رہا۔ نواب اور امرا کی عیش ونشاط میں جیسے جیسے اضافہ ہوتا گیا انگریزوں کی سیاسی گرفت مضبوط ہوتی گئی۔ انگریزوں کا اقتدار دن بہ دن بڑھتا رہا۔ ان کی سیاسی پالیسی آئے دن بدلتی رہتی تھی۔ انہوں نے دھیرے دھیرے اودھ کے علاقے کو اپنے اقتدار میں شامل کرنا شروع کر دیا۔ ایک معاہدہ کے مطابق نواب کو اودھ کا نصف علاقہ انگریزوں کو دینا پڑا۔ عبدالحلیم شرر کے الفاظ میں:

"انہوں نے آدھے سے زیادہ ملک سرکار عظمت مدار برطانیہ کے سپرد کر دیا۔ اور سمجھے کہ اب اپنے مقبوضہ علاقے میں بے خرخشہ اور بے تردد حکومت کرسکوں گا۔ مگر افسوس کہ اب بھی ان کو اطمینان اور چین نصیب نہیں ہوا۔ جو ملک ان کے قبضہ میں چھوڑا گیا

تھا اس میں بھی جابجا انگریزی فوج کے کیمپ قائم کئے گئے۔ اور بڑی مقدار خاص لکھنؤ اور اس کے موالی میں مقیم ہوئی۔ ''۵؎

غرض کہ نوابین اور امرا کی سیاسی سرگرمیاں ختم ہو گئی تھیں۔ اس کے باوجود اودھ کا دربار لگتا تھا لیکن اب دربار میں فوج اور سپاہیوں کی جگہ شعرا اور طوائفوں نے لے لیے تھے۔ نواب کے دربار میں اب رقص وسرود اور مشاعرے جیسی محفلیں منعقد ہونے لگیں۔ مرثیہ خوانی، سوز خوانی، نوحہ خوانی وغیرہ کو فروغ دیا گیا۔ یہاں تک کہ نوابین اور امرا محرم کی مجلسوں اور جلوسوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے۔ اس عہد میں امرا کی مشغولیت گھریلو تقریبات جلسوں اور میلوں میں شرکت اور طوائفوں کی داد و دہش میں تھی۔ اس عہد میں لکھنؤ کی معاشرت پر سب سے زیادہ طوائفیں چھائی ہوئی تھیں۔ لکھنؤ کے تہذیب و تمدن میں ان طوائفوں کا ایک خاص مقام تھا۔ معاشرے میں ہر قسم کی طوائفیں موجود تھیں۔ ان میں سے کچھ ڈیرہ دار طوائفیں تھیں تو کچھ رنڈیاں اور کچھ نوچیاں۔ ان طوائفوں کے یہاں ہر طبقے کے لوگ آتے تھے۔ ان میں سے کچھ خواندہ طوائفیں بھی تھیں جو شعری وادبی مذاق رکھتی تھیں۔ ان کے یہاں رقص و موسیقی کی محفلیں آراستہ ہوتی تھیں اور وہ شعری نشستوں میں حصہ بھی لیتی تھیں۔ سماج میں ان طوائفوں کو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا۔ ان کے کوٹھے نہ صرف علم وادب کے بلکہ تہذیب و ثقافت کے بھی ادارے تھے۔ ایسی طوائفوں کے یہاں امرا و سلاطین کی نشست ہوتی تھی۔ امرا اپنے بچوں کو ان طوائفوں کے یہاں علم و ادب، آداب مجلس اور آداب گفتگو سیکھنے کے لئے بھیجا کرتے تھے۔ غرض کہ معاشرہ میں اس طرح کی طوائفوں کو مرکزی حیثیت حاصل تھی، بلکہ اس عہد میں اعلیٰ سے اعلیٰ رنڈیوں سے صحبت رکھنا، شرفا کی پہچان تھی اور جن لوگوں کو رنڈیوں کی صحبت میسر نہیں ہوتی تھی، انہیں معاشرہ میں کوئی وقار نہیں تھا۔ شاید اسی لئے عبدالحلیم شرر لکھتے ہیں کہ '' لکھنؤ میں مشہور تھا کہ جب تک انسان کو رنڈی کی صحبت

میسر نہ ہو آدمی نہیں بنتا۔''طوائفوں کے علاوہ ڈومنیاں اور بھٹیار نیاں تھیں جو لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں لوگوں کی زندگی کو مزید خوشگوار بنا رہی تھیں۔اس سلسلے میں ڈاکٹر قمر رئیس رقم طراز ہیں:

''طوائفیں لکھنؤ کی تہذیبی زندگی میں خاص مقام رکھتی تھیں اور ان کی بڑی کثرت تھی۔ ہر سطح، ہر مذاق اور ہر معیار کی طوائفیں ہوتی تھیں۔ ان میں سے کچھ ڈیرہ دار نیاں کہلاتیں، کچھ رنڈیاں ، کچھ نوچیاں ۔ان کے علاوہ ڈومنیاں ،ساقنیں، بھٹیارنیاں ،منہاریاں اور بعض دوسرے پیشوں سے تعلق رکھنے والی عورتیں بھی لوگوں کا دل بہلاتی تھیں اور خواب دیکھتی تھیں کہ کسی بانکپن امیر یا نواب کی منظور نظر بن کر عیش کی زندگی بسر کریں۔ان ارباب نشاط میں اعلیٰ درجے کی طوائفیں نہ صرف رقص اور موسیقی میں کمال رکھتی تھیں بلکہ زبان دانی، سخن فہمی، بذلہ سنجی، حاضر جوابی اور مجلسی آداب میں بھی انہیں خاص سلیقہ حاصل تھا۔ بہت سی طوائفیں شعر کہتی تھیں اور خاص شعری محفلوں میں حصہ لیتی تھیں۔ لوگوں کے ذوق تربیت کے ساتھ ساتھ ان طوائفوں نے ٹھمری اور دادرے کو فروغ دینے میں بھی اہم حصہ لیا جو ہندوستانی موسیقی کو لکھنو کی دین ہے۔''[۲]

طوائفوں کے علاوہ نواب اور امرا کی مشغولیت تماشابینی تھی۔ لکھنؤ کی معاشرت میں جانوروں کی لڑائیاں خاص مشغلہ بن گئی تھیں۔امرا کے ساتھ لکھنؤ کے عوام بھی اس طرح کے تماشے کے شوقین تھے۔ شیر اور دوسرے بڑے جانوروں کی لڑائیاں اودھ کے ارباب تخت و تاج کا مشغلہ تھا۔ لکھنؤ کی معاشرت میں سب سے زیادہ مرغ اور بٹیر کی لڑائیاں مقبول اور ہر دل عزیز تھیں۔لوگ مرغ اور بٹیر کو بڑے اہتمام سے پالتے تھے اور انہیں خاص قسم کی غذا کھلا کر تیار کرتے تھے تا کہ لڑائی کے میدان میں مرد میدان ثابت ہوں۔امرا جب میدان جنگ سے کنارہ کش ہوئے تو مرغ اور بٹیروں کو لڑا کر ہی اپنی

شجاعت اور بہادری کا اظہار کیا کرتے تھے۔ دراصل مرغ اور بٹیر کی لڑائیاں امرا کی جنگ جوئی کے جذبات کو تسکین بخشتی تھیں۔ اس عہد میں جانوروں کی خوں ریز لڑائیوں کا ذکر کرتے ہوئے شرر لکھتے ہیں:

''جب لوگوں کو ملک گیری وصف آرائی سے فرصت ملی اور میدانِ جنگ میں کھڑے ہونے کا حوصلہ نہ رہا، تو جنگ جوئی کے جذبات نے جانوروں کو لڑا لڑا کے جانبازی اور خوں ریزی کا تماشا دیکھنے کا مشغلہ پیدا کیا۔ یہ شوق یوں تو تھوڑا بہت سب جگہ ہے مگر اس میں جس قدر انہا ک اہل لکھنؤ کو ہوا اور ان بے نتیجہ مگر سنگ دلی کی دلچسپیوں کو ان لوگوں نے جس درجۂ کمال تک پہنچایا اور مقامات کے لوگوں کے خیال و خواب میں بھی نہ گزرا ہو گا۔''[۷]

پرندوں اور جانوروں کی لڑائیاں لکھنؤ کی معاشرت میں اس قدر مقبول مشغلہ بن گیا تھا کہ اب لوگوں کی فتح و شکست ان پرندوں کی لڑائیوں میں منتقل ہو گئی تھی۔ اس پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر تبسم کاشمیری لکھتے ہیں:

''فسانہ آزاد کی یہ پرانی دنیا خود شجاعت کا کوئی کارنامہ سرانجام نہیں دے سکتی اور اب یہ کام انہوں نے جانوروں کے سپرد کر دیا ہے۔ مختلف درندوں اور پرندوں کی لڑائیوں سے وہ اپنی ساکت اور کھوکھلی زندگی میں حرکت اور طاقت محسوس کرتے ہیں۔ اب وہ خود اس قابل نہیں ہیں کہ میدان میں فنونِ حرب کا مظاہرہ کر سکیں اور خصوصاً امرا کا طبقہ ذاتی شجاعت کے جوہر سے یکسر خالی ہو چکا تھا۔ اور ان کی شجاعت اس دور میں پرندوں کی لڑائیاں میں چلی آئی تھی۔ میدان میں فتح و شکست کے ذاتی تصور سے وہ محروم تھے۔ اور اب انہوں نے اپنی فتح و شکست پرندوں کی لڑائیوں میں منتقل کر دی تھی۔ کسی پرندے کی فتح ان کی ذاتی فتح اور شکست ان کی شکست کا نام تھا۔ اس معاشرے کی

شجاعت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ شیروں یا ہاتھیوں کی لڑائی کی جگہ اب مرغوں اور بٹیروں تک آپہنچے تھے۔ ہاتھیوں کی لڑائی کے یہ لوگ متحمل ہی کب ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ سمٹتے سمٹتے اب ان کی مثالی شجاعت کا معیار یہ پرندے ہی رہ گئے تھے۔ اور ایک طرح سے یہ پرندے ان کو محدود اور کمتر طاقت کی تجسیمی شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ کیوں کہ قوت کے اعتبار سے یہ کردار ان پرندوں جیسے ہی تھے۔''[۸]

لکھنؤ کے تہذیبی زوال کے یہی آثار رتن ناتھ سرشار کی تصنیف ''فسانہ آزاد'' (۱۸۸۰ء) میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ سرشار نے ''فسانۂ آزاد'' میں لکھنؤ کی زوال پذیر تہذیب کو ادبی شکل عطا کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ناول صرف سرشار کا ہی نہیں بلکہ پوری ادبی دنیا میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس دور میں یہ ناول وجود میں آیا وہ لکھنوی تہذیب کا زوال آمادہ دور تھا۔ سرشار نے اس ناول میں اسی زوال پذیر تہذیب کی نقاب کشائی کی ہے۔ فسانۂ آزاد کا پورا واقعہ دو تہذیبوں کے درمیان گھومتا ہے۔ ایک تہذیب وہ تھی جس کی بنیاد اودھ کے نوابین نے رکھی تھی، اور جسے مشرقی تہذیب کے نام سے جانا جاتا تھا دوسری مغربی تہذیب تھی جس کو انگریز حکمراں فروغ دے رہے تھے۔ اہل لکھنؤ اپنی پرانی تہذیب کو چھوڑنے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ قدیم روش اور تصنع پسندی کے قائل تھے۔ جب کہ نئی تہذیب زندگی کو نئے ڈھنگ سے آراستہ کر رہی تھی۔ سرشار نے ''فسانۂ آزاد'' میں انہیں دو تہذیبوں کی کشمکش کو اپنے ناول کا موضوع بنایا ہے۔ انہوں نے لکھنؤ کی قدیم تہذیب کو غیر حقیقی دنیا اور مغربی تہذیب کو حقیقی دنیا کی شکل میں پیش کیا ہے۔ فسانۂ آزاد کا پورا واقعہ حقیقی اور غیر حقیقی دنیا کا امتزاج ہے۔ سید احتشام حسین کے الفاظ میں:

''سرشار نے فسانۂ آزاد میں ایک حقیقی اور غیر حقیقی دنیا کا امتزاج پیش کیا ہے۔ جس کی سیکڑوں تصویریں حسین مرقعوں اور

خاکوں کی شکل میں تقریباً چار ہزار صفحات پر بکھری ہوئی ہیں۔ جنھیں آپ الگ الگ بھی دیکھ سکتے ہیں اور ملا کر بھی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔وقت وہ بھی تھا کہ جب پرانی دنیا ختم ہو رہی تھی۔ اور نئی دنیا جنم لینا چاہتی تھی۔ سرشار دونوں کے درمیان کھڑے ہوئے اپنی ذہانت سے دونوں پر تنقید کر رہے تھے۔ سیاسی اور معاشی حالات نے جو تبدیلیاں پیدا کی تھیں سرشار ان سے بے خبر نہ تھے۔ اودھ کی معاشرتی زندگی جس موڑ پر آ گئی تھی وہ اس کا احساس رکھتے تھے۔۔۔۔۔۔۔سرشار نے لکھنؤ سے بے انتہا محبت کے باوجود اس کی معاشرت پر بے دردی سے عمل جراحی کیا ہے۔ لکھنؤ نے جاگیرداری تمدن کے زوال کے زمانہ میں مغل ایرانی اور ہندستانی تمدن کے امتزاج سے جس معاشرہ کی تخلیق کی تھی اس کی قدروں میں ایک خاص طرح کا کھوکھلا پن اور سطحیت تھی۔ اس کے حسن میں بناوٹ کا اتنا شائبہ تھا کہ خول کو ذرا سا ادھیڑ دینے پر واضح شکل میں نمایاں ہو جاتا تھا۔ اس کی لچک اور رنگینی میں وہ لطافت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ جو اقدار کو گہرائی اور پائداری بخشتی ہے۔ سرشار اس سے اس طرح واقف تھے کہ ان کے ہر فقرے اور ہر لفظ سے اس تمدن کی ساری خوبیاں اور خامیاں ابھر آتی ہیں۔"[9]

سرشار لکھنؤ کی کھوکھلی اور بیمار معاشرت کی تصویر کشی اپنے مختلف کرداروں کے ذریعے کرتے ہیں۔ دراصل سرشار نے فسانۂ آزاد میں انسانی زندگی کو وسیع پیمانے پر پیش کیا ہے تا کہ لکھنؤ کا پورا معاشرہ ابھر کر سامنے آسکے۔ انھوں نے امرا اور شرفا کے علاوہ جوتشی، فقیر، مولوی، شاعر، پنڈت، مغنی، طوائف، بہروپیے، اپنچی، بھٹیارنیاں، ساقین، لونڈیاں، داروغہ، مانجھی، تلنگے، خدمت گار غرض کہ لکھنؤ کے ہر طبقے، ہر پیشے اور ہر مذاق کے لوگوں کو اس عہد کے تہذیبی پس منظر کے ساتھ فسانۂ آزاد میں قلم بند کیا ہے۔ اس ناول کے آغاز میں ہی شرشار نے دو ایسے کرداروں سے تعارف کرایا ہے جو دونوں دو

تہذیب کے پیرو کار ہیں۔ آزاد اور چھمی دونوں دو تہذیب کی نمائند گی کرتے ہیں۔ آزاد نئی تہذیب یا مغربی تہذیب کا نمائندہ ہے تو چھمی پرانی یعنی لکھنوی تہدیب کا۔ آزاد حقیقی دنیا کا معترف ہے تو چھمی خیالی دنیا میں مگن رہنا پسند کرتا ہے۔ دراصل اس کے اندر اتنی قوت بھی باقی نہیں تھی کہ وہ حال کے مطابق اپنی زند گی کو نئے سانچے میں ڈھال سکے۔ ڈاکٹر تبسم کاشمیری کے الفاظ میں:

> ''فسانۂ آزاد کی پرانی دنیا کے کرادروں کو ماضی میں زندہ رہنے کی بے پایاں خواہش ہے۔ حال ان کے لئے بے ربط اور غیر متعلق زمانہ ہے۔ وہ اس میں زندہ رہنے کے لئے کوئی حوالہ تلاش نہیں کرپاتے۔ کوئی مثبت راستہ قائم نہیں کرسکتے۔ اس لئے وہ حال سے دور بھاگتے ہیں اور عہد رفتہ کے خوابوں میں زندہ رہنے کی خواہش مند ہیں۔ یہ خواب ان کے سروں پر بادلوں کی طرح سایہ کرتے ہیں۔ اور وہ اس سایے میں ماضی کی منزلوں کی طرف چلتے رہتے ہیں۔ یہ عہد رفتہ کے خواب ہیں۔ وہ عہد رفتہ جو عبارت تھا عیش ونشاط سے ۔۔۔۔ اور ثقافتی ماحول سے جس میں عورت فلسفۂ حیات کی شکل اختیار کر گئی تھی اور رقص وموسیقی، زندہ دلی اور خوش باشی اس ثقافت کے بنیادی عناصر تھے۔ اس ثقافت کا پورا ڈھانچہ کسی فکری عناصر کے بغیر انہی عناصر پر قائم ہوا تھا اور سرشار کی پرانی دنیا کے کردار انہی عناصر کے سہارے حال میں زندہ رہنا چاہتے تھے جو ممکن نہ تھا۔'' [10]

دوسری طرف آزاد کا کردار فسانۂ آزاد کی نئی دنیا کی نمائند گی کرتا ہے۔ وہ ماضی کے کارناموں پر جھوٹا فخر نہیں کرتا بلکہ حال اور مستقبل کی روشنی میں اپنی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ وہ جدید علوم وفنون اور تہذیب و ثقافت کا دلدادہ ہے۔ وہ موجودہ حالات کے مطابق زند گی کے چیلنج کو قبول کرتا ہے۔ غرض کہ آزاد ،فسانۂ آزاد کا ایک ایسا کردار ہے جو خود کو نئی زند گی کے سانچے میں ہی نہیں ڈھالتا بلکہ تہذیبی ارتقاع کی ایک

بہترین علامت بن جاتا ہے۔ آزاد کی کردار نگاری پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر تبسم کاشمیری رقم طراز ہیں:

''فسانۂ آزاد برصغیر کے مسلمانوں کے تہذیبی ارتقاع کا استعارہ ہے۔ آزاد تہذیبی ارتقاع کی ایک زبردست علامت ہے۔وہ ایک ہمہ جہت توانا شخصیت ہے اور اس شخصیت کی توانائی برصغیر کے مسلمانوں میں قوت کا احساس پیدا کرنے کے کام آتی ہے۔ کسمپرسی، بے بسی اور محرومیوں کے اتھاہ سمندر سے نکلی ہوئی یہ شخصیت حال اور مستقبل کو روشن کرتی ہے۔اس شخصیت کو جدید علوم وفنون، تہذیب، ثقافت اور زندگی کے ہر میدان میں وسیع تجربہ حاصل ہے۔۔۔۔۔۔ آزاد کی قد آور اور باعمل شخصیت اور نئی زندگی کے تلازمات سے اس کا گہرا رابطہ، نئے عہد کے فلیکس میں تیرتی ہوئی نئی معروضیت، اور ایک آنے والے عہد کے خواب، حال کی دنیا کو گرفت میں لینے کی کوشش، خود کو بدلنا اور معاشرے کو بدل ڈالنے کے عزائم، یہ سب چیزیں، فسانۂ آزاد کے کلی تجزیہ میں اعصابی توانائی کے اسباب مہیا کرتی ہیں۔''[11]

سرشار نے فسانۂ آزاد میں لکھنوی معاشرہ کی عکاسی فن کاری کے ساتھ کی ہے۔ محرم لکھنؤ کی تہذیب کا ایک اہم عنصر تھا۔ لکھنؤ میں محرم کا اہتمام کافی جوش وخروش کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ سوز خوانی اور نوحہ خوانی کی محفلیں جگہ جگہ منعقد ہوتی تھیں۔ تعزیہ خانوں اور امام باڑوں میں لوگ عقیدتاً شریک ہوتے تھے۔ فسانۂ آزاد میں سرشار لکھنؤ کے محرم کا جب ذکر کرتے ہیں تو لکھنؤ کی پوری تہذیب نمایاں ہو جاتی ہے:

''گھر گھر شیون وشین گھر گھر بکا و گریہ وزاری، اشک باری جم غفیر مجمع کثیر۔۔۔۔۔۔۔۔۔ لکھنؤ کی سوز خوانی لکھنؤ کی خوش بیانی۔ لکھنؤ کی عزاداری لکھنؤ کی سوگواری از شام تاروم مشہور

ہر مرز و بوم ہے۔ تعزیہ خانوں میں دھوم امام باڑوں میں ہجوم ہے اور ان سب میں حسین آباد مبارک کا لبدر فی النجوم ہے۔۔۔۔۔۔۔ جدھر دیکھو نرالی سج دھج مومن پاک مثل کعبہ سیاہ پوش۔ کوئی ماتم حسین میں سر برہنہ چلا جاتا ہے کوئی حلہ پوشان بہشت کی طرح ہرا ہرا جوڑا پھڑ کاتا ہے ۔حسینانِ عنبریں مو اور مہ جبینانِ قوس ابرو کی مستانہ چال ماتمی پوشاک بکھرے ہوئے بال واہ واہ ناز۔ وہ نگاہ غلط انداز وہ چھپ چھپ کر کترا جانا۔ کبھی لجانا کبھی مسکرانا بے فکروں کی سوسو چک پھریاں تماشائیوں کی زور آزمائیاں عاشق تنوں کی گھاتیں۔ رمز و کنایہ کی باتیں۔ دیہاتنیں گنوار نین بندی لگائے پھریا پھڑ کائے گوند سے پٹیاں جمائے جرأت سے باہم چہ میگوئیاں کر رہی ہیں۔

ارے دیدی تنک مہکا بتادے
یہ کندیلیں جو لٹکٹ ہیں یہ درماں
حسین آباد تو پھر پھر ہے بے کنٹھ
برت ہے یاں دیا لکرن کے گھرماں

لیجئے آغا باقر کے امام باڑے میں کھٹ سے داخل۔ اوہو ہو، ہو خدا کی قدرت مجسم نظر آتی ہے۔ وہ میاں باقر کیوں نہ ہو۔ نام کر گئے۔ چکاچوند کا عالم ہے۔ لیکن گلی تنگ تماشائیوں کی عقل دنگ ۔۔۔۔۔ مگر خلقت گھس پیٹھ کر دیکھ ہی آتی ہے۔ ناک ٹوٹے باسر پھوٹے آغا باقر کا امام باڑہ ضرور دیکھیں گے وہاں سے جو طرارہ بھرا تو کچے پل پہنچے۔ دیکھتے کیا ہیں کہ ایک پیر فرتوت دقیانوس کے ہم عصر بیٹھے اگلے وقتوں کے لوگوں کو رو رہے ہیں واللہ لکھنؤ کے کمہار بڑے نادرہ کار ہیں ایسا بڈھا بنایا کہ معلوم ہوتا ہے کہ پوپلے منھ سے اب بولا اور اب بولا۔ وہی سن کے سے بال۔ وہی سفید بھویں وہی چتون وہی پیشانی کی شکن وہی ہاتھوں کی جھڑیاں ۔وہی کمر خم، وہی سینہ جھکا ہوا۔ واہ

رے کاری گر تو بھی اپنے فن میں یکتا ہے اور تیرا بڑھوا تو اللہ ہی اللہ۔ وہاں سے جو چلے تو داروغہ میر واجد علی صاحب مرحوم کے امام باڑے میں آئے۔ یہاں سورج مکھی پر وہ جوبن تھا کہ آفتاب اگر ایک نظر چھپ کر دیکھ پاتا تو مارے غیرت کے بحر ظلمات میں غوطے کھاتا۔۔ ۔۔۔۔وہاں سے حسین آباد مبارک میں پہنچے سبحان اللہ یہ امام باڑہ ہے یا روضۂ رضواں۔ الٰہی یہ مکان ہے یا باغ جناں۔ ہر در و دیوار سے محمد علی شاہ فردوس آرام گاہ کا نام روشن ہے۔ امام باڑہ سجا سجایا دلہن کا ایسا جوبن ہے۔ برجوں پر ضیائے موفور۔ تو مینار نور علی نور۔ حیرت تھی کہ یہ کور ہے یا شعلۂ طور ہے۔ سرخ قندیل پر یاقوت احمر ہیرا کھائے۔ چراغاں کی قطار پر مہتاب پروانہ ہو جائے پھر نہر مصفّا جو نظر آئی تو آنکھوں نے عجب طراوٹ پائی۔

بتوں کی گلی چھوڑ کر کون جاوے
یہیں سے ہے کعبہ کو سجدہ ہمارا

۔۔۔۔یعنی عاشورے کے دن پو پھٹے کے وقت تعزیے نکلے۔ رانگے کا تعزیہ، جو کا تعزیہ، موم کا تعزیہ کھیلوں کا تعزیہ۔ روئی کا تعزیہ۔ پیپل کے پتوں کا تعزیہ۔ انڈوں کا تعزیہ، نو گزہ تعزیہ، لاکھوں تعزیے تالکٹورے کی کربلا میں دفنائے جاتے ہیں۔ ارباب نشاط برہنہ سر برہنہ پا۔ سیاہ ماتمی پوشاک نے ان کے جوبن کی آگ کو اور بھی بھڑکا دیا۔ ''۱۲

فسانۂ آزاد میں سرشار نے لکھنؤ کے معاشرے کی ایک ایک چیز کی تفصیل اس عہد کے تہذیبی پس منظر میں بیان کی ہے۔ لکھنؤ میں بٹیر بازی، پتنگ بازی اور جانوروں کی لڑائیاں نہ صرف امرا کے ذوق وشوق میں شامل تھیں بلکہ یہ تمام چیزیں اس دور کے تہذیبی عناصر تھیں۔ بٹیر بازی لکھنؤ کی معاشرت میں ایک خاص مشغلہ تھا۔ نوابین اور امرا بٹیر اور

مرغ بڑے اہتمام سے پالتے تھے۔ چونکہ امرا و نواب اپنی شجاعت کا کارنامہ انہیں پرندوں کے ذریعے انجام دیتے تھے۔ وہ خود اس قابل نہیں تھے ایک نئی طاقت کا مقابلہ کریں، اس لئے وہ اپنی جنگ جوئی کے جذبے کا اظہار پرندوں کو لڑا کر کرتے تھے۔ یہاں مثال کے طور پر اس اقتباس کو دیکھیے:

''ظفر پیکر بجلی کی طرح صف شکن کی طرف چلا۔ یہ ٹوری وہ گھا گھر۔ آتے ہی دبوچ بیٹھا۔ اور چوٹی کو چونچ سے پکڑ کر ایسی ایسی مروڑیاں دیں کہ دوسرا ہوتا تو پھر سے بھاگ کھڑا ہوتا۔ نواب کا اس دم چہرہ فق ہو گیا اور کلیجہ شق، منہ پر ہوائیاں چھوٹنے لگیں نصیب اعدا زہر کھانے کا وقت آپہنچا کہ اتنے میں صف شکن قلعی کر کے لوٹ ہی تو پڑا۔ واہ میرے شیر، خوب پھرا۔ پالی بھر میں آواز گونجنے لگی۔ کہ اوہو ہو ہو۔ وہ مارا ہے۔ ہاں بیٹے دے بڑھ کر ایک لات۔ ایک لات ایسی جمائی کہ کہ ظفر پیکر نے منہ پھر دیا۔ منہ کا پھرنا تھا کہ صف شکن نے اچک کر ایک جھنجھوڑی بنائی کہ واہ واہ وا۔ اسی مقام پر ایک لات اور کس کر اہو ہو ہو۔ شاباش۔ واہ پٹھے۔ اہو ہو ہو اسی جگہ ایک اور۔ اہو اہو اہو۔ لگا ایک مڑوڑی۔''[۱۳]

لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں انسان کی صفات اور ذات پرندوں میں منتقل ہو گئی تھیں۔ صف شکن محض ایک پرندہ نہیں بلکہ اس دور کی علامت بن چکا تھا۔ لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں یہ بٹیر تقویٰ، پرہیز گاری اور شجاعت کی زندہ علامت ہے۔

پتنگ بازی لکھنؤ کے زوال پذیر دور میں صرف تفریح طبع کا سامان نہیں تھا بلکہ اسے ایک فن کا درجہ حاصل تھا۔ دراصل پورا معاشرہ تفریح طبع میں اس قدر منہمک تھا کہ اسے نئے علم و ادب اور تہذیب و ثقافت سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ وہ اپنی دنیا میں آپ ہی مست تھے۔ سرشار نے فسانۂ آزاد میں لکھنؤ کی پتنگ بازی کا بڑا دلچسپ نقشہ کھینچا ہے:

''خوجی! رؤسا تباہ، امرا خراب۔ پریشان حال، ان پڑھ۔
وہاں کے شوق دنیا سے نرالے ہیں۔ پتنگ بازی کا شوق۔ طرح طرح کے
پتنگ بنے۔ دوپنا۔ ماہی جال، مانگدار، بھیڑیا، طوقیہ، خربوزیہ، لنگو پٹہ
چپ۔۔۔۔ سفید للپتا کلپتا، دس دس اشرفی پیچ لڑایا۔ میدان پر میدان
ہو گئے۔۔۔۔۔ فی پیچ ایک ایک اشرفی پتنگ باز اپنے فن کے کامل بلکہ
اکمل۔ کوئی ڈھیلم لڑانے کا استاد ہے کوئی گھسیٹ ایسی لڑاتا ہے کہ
آج تک کسی نے نہ لڑائی ہو۔۔۔۔۔ ادھر پیچ لڑا ادھر غوطہ دیتے ہی
کہا۔ وہ کاٹا۔ لوٹنے والوں کی چاندی تھی۔ ایک دن دس دس سیر ڈور
لوٹی۔''[۱۴]

لکھنؤ اپنی شائستگی اور تہذیب و ثقافت کے لیے پورے ملک میں مشہور تھا۔ لکھنؤ کی طوائفوں کی زبان بہت ہی شستہ اور نفیس تھی۔ ان سے راہ و رسم بڑھانے والے چھمی جان کی زبان سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس عہد میں اس طبقے کی زبان کتنی بامحاورہ اور روزمرہ سے بھرپور اور اثر پذیر ہوتی تھی۔ چھمی جان کا تعلق لکھنؤ کے اس طبقے سے ہے جو اپنی خصوصیات کو نمایاں کرنے کے لیے مرد ہونے کے باوجود عورت کی شکل میں رہنا پسند کرتے تھے۔ ان کا کام بازار حسن کا چکر لگانا اور مختلف قسم کی طوائفوں کے یہاں آنا جانا تھا۔ اس لیے ان کی زبان بھی طوائفوں کی طرح شائستہ اور بامحاورہ تھی۔ ملاحظہ فرمائیں:

''چھمی جان: لاحول ولا قوۃ۔ بھئی قسم خدا کی کتنے بھونڈے
ہو، کتنا خراب مذاق ہے۔ پروفیسر صاحب کے مشہور ہونے کی ایک ہی
کہی۔ ہم اتنے بڑے ہوئے آج تک نام بھی سنا ہو تو قسم لیجیے۔ کیا دنی
خاں سے زیادہ مشہور ہیں۔ نام زبان پر آتے ہی لطف صحبت آنکھوں میں
پھر گیا۔ اور تو نہیں جانتا۔ بھائی جو کہیں تمھارے گھونگھر یلے
بال۔ ایک دفعہ بھی اس کی زبان سے سن لو تو عمر بھر نہ بھولو۔ واللہ کیا
ٹیپ دار آواز ہے۔ بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بین بجا رہا ہے۔ مگر تم

ایسے کوڑھ مغزوں کو گلے بازی اور نازک آوازی سے کیا واسطہ؟ تم تو
پروفیسر صاحب کے پھیر میں ہو۔ تڑ کا ہوا اور چلے لکچر سننے۔ ایسے مذاق
پر تین حرف۔"[۱۵]

سرشار کے عہد میں لکھنؤ کی معاشرت میں شعر و شاعری رچی بسی ہوئی تھی۔ شاعروں کی اکثریت لاتعداد تھی۔ لکھنؤ کے ہر گلی کوچے میں شاعر یا شعری مذاق رکھنے والے موجود تھے۔ ہر محلے میں مشاعرے ہوتے تھے۔ اور ہر شخص خواہ پڑھا لکھا ہو یا نہ ہو، شعری نشستوں میں شریک ہوتا تھا۔ سرشار نے فسانۂ آزاد میں لکھنؤ کے شاعرانہ ماحول کو جا بجا پیش کیا ہے۔ وہ جب اپنے استاد مظفر علی خاں اسیر کا ذکر کرتے ہیں تو صرف ان کے شاعرانہ مزاج سے ہی واقف نہیں کراتے بلکہ اس دور کا شاعرانہ معاشرہ قارئین کی آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتا ہے۔ سرشار نے مذکورہ ناول میں اپنے استاد مظفر علی خاں کا ذکر کچھ یوں کرتے ہیں:

"شعرا بھی باکمال ہیں۔ تدبیر الدولہ منشی مظفر علی خاں
اسیر لکھنوی اصناف سخن پر قادر، علم عروض کے ماہر، بڑے شاعر غرّا،
سخن داں بے ہمتا ملک الشعرا ہیں۔ اگلے شاعروں میں اب تو یہی باقی رہ
گئے ہیں۔۔۔۔۔ بوڑھے ہو گئے ہیں مگر طبیعت جوان ہے۔ ایک ایک
شعر سے سچا لطف شاعری ٹپکتا ہے۔"[۱٦]

فسانۂ آزاد کا اصل موضوع لکھنؤ کی تہذیب ہے۔ سرشار نے اس تہذیب کی مرقع کشی کے لیے طنز و مزاح کا بھی سہارا لیا ہے۔ دراصل یہ دور ایک تہذیب کے زوال اور ایک نئی تہذیب کے عروج کا تھا۔ اس عہد میں ایک طبقہ ایسا تھا جو نئی تہذیب کو طنز کا نشانہ بنا رہا تھا۔ دوسرا طبقہ نئی تہذیب کے روشن پہلوؤں کا اعتراف کر رہا تھا۔ سرشار کا تعلق بھی دوسرے طبقے سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سرشار فسانۂ آزاد کا کردار آزاد کے وسیلے سے اپنے ترقی پسندانہ خیالات کو فروغ دیتے ہیں۔ وہ ان رسم و رواج کا مذاق اڑاتے ہیں جو

انسانیت اور تہذیب کے خلاف ہیں۔ لکھنؤ کی زوال آمادہ معاشرت کی رنگارنگی سرشار ہمیں آزاد کی نگاہوں سے دکھاتے ہیں۔ آزاد ایک نئے ذہن اور نئے خیال کا آدمی ہے۔ وہ جدید علوم کا استقبال کرتا ہے۔ وہ ماضی کے تصورات میں اپنی زندگی گزارنا نہیں چاہتا ہے۔ وہ پرانی تہذیب کے زوال کو قبول کرتا ہے اور نئے عہد میں نئی تہذیب و ثقافت کو خوش آمدید کرتا ہے۔

(ب)عبدالحلیم شرر کے ناول ''فردوس بریں''میں تہذیبی عکاسی

عبدالحلیم کا شمار اردو کے اولین ناول نگاروں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے معاصرین پنڈت رتن ناتھ سرشار اور منشی سجاد حسین کی طرح ہی صحافت کے ذریعے اپنی ادبی زندگی کا آغاز کیا۔ ان کا ذہن ناول کی طرف اس وقت آمادہ ہوا جب ۱۸۸۱ء میں ''کتاب التوحید'' کا ترجمہ کر رہے تھے۔ ''کتاب التوحید'' ان کی ادبی زندگی کا نقش اول ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ''اودھ اخبار'' کے لیے کچھ مضامین لکھے اور پھر رسالہ ''محشر'' اور ''دلگداز'' کے اڈیٹر کی حیثیت سے اداریہ و مضامین بھی لکھتے رہے۔ لیکن اردو ادب میں ان کی شناخت اس وقت قائم ہوئی جب ان کا ناول ''دلچسپ'' ۱۸۸۵ء میں منظر عام پر آیا۔ بقول ڈاکٹر علی احمد فاطمی:

> ''انھوں [شرر] نے متعدد معاشرتی ناول بھی لکھے ہیں جن کی تعداد دس ہے۔ شرر نے ناول نگاری کی ابتدا ہی ایسے ناولوں کے ذریعے کی۔ ان کا پہلا ناول ''دلچسپ'' جو ایک واقعہ کے طور پر لکھا گیا اور پھر یہ واقعہ ایک تاریخ بن گیا۔۔۔۔۔۔۔ ہر ادیب اپنے عہد اور اپنے دور کی فضا سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ پاتا۔ دلچسپ و دلکش لکھنے سے قبل شرر کو ناول سے متعلق جو ادبی فضا ملی وہ بالکل اس رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی جس رنگ میں یہ دونوں ناول ملتے ہیں۔'' [۱]

ابتدا میں شرر بھی اپنے ہم عصروں کی طرح معاشرتی ناول لکھتے رہے۔ ''دلچسپ'' ان کا پہلا معاشرتی ناول ہے جو دو حصوں پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد ۱۸۸۷ء میں ان کا دوسرا ناول ''دلکش'' منظر عام پر آیا۔ لیکن معاشرتی ناول نگاری میں شرر کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہو سکی۔ لہٰذا وہ معاشرتی کے بجائے تاریخی ناول کی طرف متوجہ ہوئے اور اس حلقے میں ان کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شرر نے اپنے تخلیقی

ذہن کو تاریخی ناول نگاری پر ہی مرکوز رکھا۔ اگرچہ ان کے تاریخی ناولوں میں بھی فنی اعتبار سے کئی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں، اس کے باوجود تاریخی ناول نگاری میں یہ اولیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس پس منظر میں ڈاکٹر علی احمد فاطمی کا یہ قول لائق توجہ ہے:

> ''اردو میں تاریخی ناول نگار کی حیثیت سے سب سے بڑی شخصیت شرر کی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ شرر واحد ناول نگار ہیں جنھوں نے اپنے ناول کے کینوس میں تاریخ کا باضابطہ استعمال کیا اور اپنے پہلے تاریخی ناول ''ملک العزیز ورجنا'' (۱۸۸۸ء) کے ذریعے اردو میں تاریخی ناول کی بنیاد ڈالی۔''[۱۸]

مذکورہ اقتباس سے جہاں ایک طرف یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شرر نے اردو میں تاریخی ناول نگاری کی بنیاد ڈالی اور ''ملک العزیز ورجنا'' ان کا پہلا تاریخی ناول ہی نہیں بلکہ اردو ادب کا پہلا تاریخی ناول ہے، وہیں دوسری طرف یہ بات بھی پردۂ ذہن پر ابھرتی ہے کہ آخر وہ کون سے اسباب تھے جس نے شرر کو معاشرتی ناول ترک کر کے تاریخی ناول لکھنے پر مجبور کیا۔ میرے خیال سے اس کے دو اسباب تھے۔ پہلا یہ کہ شرر نے جس زمانے میں ناول لکھنا شروع کیا وہ زمانہ صرف تاریخی ناول کا بلکہ اردو ناول نگاری کا ابتدائی زمانہ تھا۔ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد کے حالات اس عہد کے مختلف ادیبوں اور شاعروں کی تخلیق میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کا انقلاب انگریزوں کے خلاف ہندستان کی پہلی جنگ آزادی تھی۔ اس انقلاب میں ہندستان کے ہر طبقے اور ہر قوم کے لوگ شریک تھے۔ مگر جب انقلاب ناکام ہوا تو اس کا خمیازہ زیادہ تر مسلمانوں کو بھگتنا پڑا۔ مسلمانوں کے ہاتھ سے نہ صرف صدیوں سے قائم حکومت چلی گئی بلکہ ان کی تہذیب و ثقافت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس پر آشوب حالات کا مقابلہ کرنے کے بجائے مسلمانوں نے غیر ملکی حکومت اور تہذیب سے خود کو علاحدہ کر لیا۔ نتیجتاً مسلمانوں کی حالت دن بہ دن بدتر ہوتی چلی گئی اور جس کے اثرات آج بھی غالب ہیں۔ مسلمانوں کی صورت حال کا جائزہ سب سے پہلے اگر

کسی نے لیا تو وہ سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا تھے۔ سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا نے مسلمانوں کو ذلت سے نکالنے اور انگریزوں سے روابط قائم کرنے میں کافی مدد کی۔ انھوں نے تحریروں کے ذریعے مسلم ذہن کی اصلاح کی۔ چوں کہ وہ جانتے تھے کہ مسلم ذہن کی تعمیر از سر نو کرنی ہو گی تبھی یہ نئی ٹیکنالوجی کے اثرات قبول کر سکیں گے اور اس کے پس پردہ وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت حاصل کر پائیں گے۔ اسی مقصد کے تحت عبدالحلیم شرر نے بھی تاریخی ناول لکھے۔ وہ جانتے تھے کہ کوئی بھی صنف ہو اپنے اندر کوئی نہ کوئی مقصد پوشیدہ رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عبدالحلیم شرر نے اپنے سارے ناول ایک مقصد کے تحت لکھے۔ تاریخی ناول کے پس پردہ ایک نئی صنف کا اضافہ ضرور ہوا لیکن ان کا اصل مقصد مسلمانوں کو جوش دلانا تھا۔ مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لیے یہ لازمی تھا کہ ان ماضی کے کارناموں کو دہرایا جائے تا کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت اور تہذیب و ثقافت کی بازیافت کر سکیں۔ شرر نے اپنے ناول ملک العزیز ورجنا، زوال بغداد، ایام عرب اور فردوس بریں وغیرہ میں ماضی کی عظمتوں کو اتنے سلیقے سے پیش کیا ہے جن سے مسلمانوں میں جوش تو پیدا ہوا ہی ساتھ ہی تاریخی ناول نگاروں کا کارواں بھی چل پڑا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شرر طالب علمی کے زمانے میں انگریزی ناول پڑھ رہے تھے، اسی دوران ''والٹر اسکاٹ'' کا ناول ''طلسمان'' (TALISMAN) بھی پڑھا جس میں بیت المقدس سے متعلق شاہ رچرڈ اور سلطان صلاح الدین کے درمیان جنگوں کا تفصیلی تذکرہ ملتا ہے۔ اس ناول میں مسلمان قوم کی تضحیک کی گئی تھی اور انھیں عیسائیوں کے مقابلے میں نیچا دکھایا گیا تھا۔ لہٰذا اس ناول نے شرر کو برانگیختہ کیا اور ان کے جذبات کی طغیانی ابل پڑی جس کے جواب میں انھوں نے پہلا تاریخی ناول ''ملک العزیز ورجنا'' لکھنے کا ارادہ کیا۔ اس کا اظہار کرتے ہوئے شرر خود لکھتے ہیں:

''مجھے یہ بھی بتا دینے کی ضرورت ہے کہ انگریزی میں

ترقی کے سلسلے میں میں نے والٹر اسکاٹ'' کا ناول ''ٹے لس مین''پڑھا جو تیسری صلیبی لڑائی کو پیش نظر رکھ کے تصنیف کیا گیا تھااور اس میں مسلمانوں کی اہانت کو دیکھ کر مجھے ایسا جوش آیا کہ اسی عنوان سے ایک ناول میں بھی لکھوں۔چناں چہ یہی جوش نکالنے کے لیے میں نے ناول ''ملک العزیز ورجنا'' شائع کرنا شروع کیا جو ''دلگداز'' کا پہلا ناول ہے۔اس میں شاعرانہ خیال آفرینی اور زبان کی سادگی کے ساتھ تیسری صلیبی معرکہ آرائی اور اس کے ناموران سلطان صلاح الدین اور رچرڈ شیر دل کے کارنامے جو عربی تاریخوں کی مدد لے کر دکھائے گئے تو مسلمانوں کے جوش قدردانی کی انتہا نہ رہی۔''[۱۹]

بہر حال یہ بات تو واضح ہو گئی کہ شرر نے تاریخی ناول کیوں لکھے۔اتنی بات تو ہر کوئی تسلیم کرتا ہے کہ ادب کی کوئی بھی صنف ہو اپنے دور کی منظر کشی کرتی ہے۔ عبدالحلیم شرر کے ناول خواہ وہ تاریخی ہوں یا معاشرتی خوبصورتی کے ساتھ اپنے عہد کے تاریخی و تہذیبی ماحول کو پیش کرتے ہیں۔شرر نے اپنے دور کی منظر کشی اپنے ناول میں اتنے حسن و خوبی کے ساتھ کی ہے کہ اس عہد کا پورا تاریخی اور تہذیبی منظر آنکھوں میں اتر جاتا ہے۔انھوں نے اپنے فن کارانہ صلاحیت کی بدولت تاریخ کے دھندلے اوراق کو روشن اور تابناک بنا کر ہمارے سامنے پیش کیا ہے جس سے ناول میں دلچسپی تو پیدا ہوتی ہی ہے،اس زمانے کے حقائق بھی سامنے آجاتے ہیں۔اس لیے ضروری ہے کہ اس عہد کے تاریخی اور تہذیبی حقائق کا جائزہ شرر کے ناولوں کی روشنی میں لیا جائے تاکہ اس زمانے کا سماجی ڈھانچہ اور زندگی کی سچی تصویر ابھر کر سامنے آسکے۔دراصل میرا موضوع بھی ''انیسویں صدی کے ناولوں میں تہذیبی عکاسی،شرر کے ناولوں کی روشنی میں ہے،اس لیے مناسب یہی ہو گا کہ شرر کے نمائندہ ناولوں کے آئینے میں انیسویں صدی کی تہذیب و ثقافت کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔

عبدالحلیم شرر نے جس زمانے کی تاریخ و تہذیب کو اپنے ناول میں سمویا ہے وہ ایک زوال پذیر جاگیردارانہ نظام تھا۔ ہندوستان پر انگریزوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ صدیوں سے قائم مغلیہ حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ ہندستان میں بالخصوص مسلم تہذیب و ثقافت کا شیرازہ بکھر چکا تھا اور اس کی جگہ ایک نئی تہذیب و ثقافت نے لے لی تھی۔ ہندوستان کی دوسری قوموں نے نئی حکومت اور تہذیب و ثقافت کو قبول کیا لیکن مسلمانوں نے اپنے آپ کو اس سے دور رکھا۔ چونکہ مسلمان اب بھی اپنے آپ کو حکمراں طبقہ تسلیم کررہے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ لمبے عرصے تک انگریزوں کے جبر و ظلم کا شکار ہوتے رہے۔ اس کے باوجود انھوں نے غیر ملکی تعلیم و تہذیب سے استفادہ نہیں کیا۔ نتیجتاً ہندوستان کی دوسری قوم کے مقابلے مسلم قوم ترقی کی دوڑ میں پیچھے رہ گئی۔ مسلمانوں کی اس صورت حال سے اگر سب سے زیادہ کوئی متاثر ہوا تو وہ ادیبوں کی جماعت تھی۔ ادیب و شاعر سماج کا سب سے زیادہ حساس فرد ہوتا ہے۔ لہٰذا انھوں نے یہ محسوس کیا کہ مسلمانوں کو ماضی کی عظمتوں اور کارناموں کے ذریعے بیدار یا ان میں جوش پیدا کیا جا سکتا ہے۔ عبدالحلیم شرر نے بھی اسی نقطۂ نظر سے ناول لکھے۔

''فردوس بریں'' (۱۹۰۰ء) عبدالحلیم شرر کی بہترین تصنیف ہے۔ یہ ناول تاریخی اعتبار سے اردو کے نمائندہ ناولوں میں شمار ہوتا ہے۔ شرر نے اس ناول میں جہاں تاریخ کو قلم بند کیا ہے وہیں اپنے عہد کی حقیقی زندگی کو بھی پیش کیا ہے۔ دراصل شرر کو یہ علم تھا کہ یہی ایک صنف ہے جو انسانی زندگی کی سچی تصویر پیش کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ناول ہی وہ صنف ہے جو اپنے عہد کے سماجی و سیاسی زندگی کے تمام رموز کو جذب کرنے کی قوت رکھتی ہے۔ بقول یوسف سرمست:

> ''ناول کا فن زندگی کو پیش کرتا ہے۔ اس کی باز تخلیق
> کرتا ہے لیکن خود زندگی بڑی ہی بے کراں اور بے کنار چیز ہے۔ اس

کا کوئی اور ہے نہ چھور۔ ناول کی تمام تر کوشش زندگی کو بھرپور
طریقہ پر پیش کرنے پر مرکوز ہوتی ہے۔''۲۰

''فردوس بریں'' میں بھی انسانی زندگی کے تمام رموز جذب ہیں۔ فردوس بریں شرر کا ایک ایسا ناول ہے جو انیسویں صدی کی زوال پذیر قوم اور سماج کی صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ عبدالحلیم شرر نے فردوس بریں اس وقت لکھا جب ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ مسلمانوں کی حالت خواہ وہ سیاسی، سماجی یا اقتصادی سطح پر ہو، بدتر تھی۔ ایسی صورت حال میں مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ حالات کا مقابلہ ڈٹ کر کرتے، مگر ان میں اور بھی اخلاقی کمزوریاں پیدا ہوتی چلی گئیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اخلاق کا معیار جب گرتا ہے تو ایمان بھی محفوظ نہیں رہ پاتا۔ شرر نے فردوس بریں میں حسین کے کردار کے وسیلے سے سماج کی برائی کو خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ ایک متزلزل تہذیب و ثقافت میں پرورش پانے والا شخص کا اعتقاد بھی متزلزل ہوتا ہے جیسا کہ حسین کے کرادر میں ہمیں دیکھنے کو ملتا ہے۔ حسین انیسویں صدی کی مٹتی ہوئی تہذیب کا ایک مثالی فرد ہے۔ وہ دو تہذیبوں کے درمیان کھڑا ہے جہاں سے اسے ہر چیز دھندلی دکھائی دیتی ہے۔ اس کے دھندلے پن کا فائدہ شیخ علی وجودی اٹھاتا ہے جو ایک نئی تہذیب کا علم بردار ہے۔ حسین ایک بالغ اور عقلمند نوجوان ہے لیکن اس کی عقل نئی تہذیبی روشنی میں گم ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ہی ہاتھوں اپنے تہذیبی ڈھانچے کو مسمار کرتا ہے۔ مثلاً ''فردوس بریں'' کے اس اقتباس کو دیکھئے:

''صبح کو نماز کے بعد جیسے ہی شیخ علی وجودی نے وظیفے سے
فراغت پائی اور ختم کر کے بیٹھے ہی تھے کہ حسین ان کے قدموں پر
گر پڑا اور چلایا، ''اب زیادہ صبر کی تاب نہیں آپ کو سب حالات خود
معلوم ہوتے ہیں مجھے کہنے کی بھی ضرورت نہیں مگر خدا کے لئے زمرد
سے جلد ملایئے۔''

شیخ-بہتر۔ تو زمرد سے ملے گا؟ اس کے وصل سے کامیاب ہو گا۔ مگر اس کے لئے اچھی طرح تیار ہے؟

حسین-دل و جان سے تیار۔

شیخ-دیکھ تجھے تامل نہ ہو۔

حسین-ذرا نہیں۔

شیخ-تیرے دل میں شک اور بد عقیدگی نہ پیدا ہو۔

حسین-ہر گز نہیں۔

شیخ-وہ جرأت کا کام ہے۔

حسین-میں جان لڑا دوں گا۔

شیخ-اس میں خطرے بھی ہیں۔

حسین-ہوں۔

شیخ-تو سن۔

حسین-ارشاد۔

شیخ-ابھی نہیں دل مضبوط کر لے۔

حسین-خوب مضبوط ہے۔

شیخ-مجھے معلوم ہے کہ تو نے کتب درسیہ امام نجم الدین نیشا پوری سے پڑھی ہیں اور انہیں کا تو مرید بھی ہے۔

حسین-(حیرت سے) بے شک ہوں پورے پانچ سال ان کی حلقۂ درس میں شریک رہا۔

شیخ-تیرے دل میں ان کی کتنی وقعت ہے؟

حسین-تمام عالم میں آپ کے بعد بس انہیں کو بڑا عالم و فاضل اور بہت بڑا خدا شناس اور سب سے زیادہ متقی و پرہیز گار سمجھتا ہوں۔

شیخ-خیر تو جا ان کے جلسے میں شریک ہو اور جس وقت موقعہ ملے ان کو قتل۔۔۔۔

تاریخ کا مطالعہ کرنے پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی نئی تہذیب کا غلبہ تبھی ہوتا ہے جب پرانی تہذیب و ثقافت اور اقدار کا خاتمہ کر دیا جائے یا کم از کم نیم مردہ بنا دیا جائے۔ تاریخ کے اوراق اسی بات کے گواہ ہیں کہ فاتح قوم نے مفتوح کی تہذیب و ثقافت کو کبھی قبول نہیں کیا ہے بلکہ مفتوح قوم کو فاتح قوم کی تہذیب و ثقافت تسلیم کرنی پڑی ہے۔ ہندستان پر بھی جب انگریز قابض ہوئے تو یہاں کی تہذیب و ثقافت اور اقدار کا خاتمہ ہونا ناگزیر ہو گیا۔ انگریزوں نے ہندستانی تہذیب و ثقافت کے ڈھانچے کو توڑنے کے لئے طرح طرح کے حربے استعمال کیے۔ انھوں نے نہ صرف اس ڈھانچے کو اوپری سطح سے توڑا بلکہ اندرون سطح کو بھی مسمار کیا۔ اور اس کام کو انجام دینے کے لئے انھوں نے پرانی تہذیب کے پروردہ کا ہی سہارا لیا۔ انھوں نے مغلوب قوم کے نفسیاتی طور پر کمزور افراد کو اپنا گرویدہ بنایا اور پھر انہیں کے ہاتھوں ان کے تہذیبی محل کی بنیاد اکھاڑ پھینکی۔ اوپر دیے گئے فردوس بریں کے اقتباس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ شیخ علی وجودی نے حسین سے ویسا ہی کام لیا جیسا کہ انیسوں صدی میں انگریزوں نے کچھ ہندوستانیوں کو اپنا گرویدہ بنا کر اپنے مقصد کو پورا کیا۔ شیخ علی وجودی فرقۂ باطنیہ کا علمبردار تھا۔ لہٰذا اس نے حسین کے ہاتھوں اسلامی تہذیب و ثقافت کے علمبرداروں کا قتل کرایا، تاکہ فرقۂ باطنیہ کو فروغ پانے میں کسی طرح کی رکاوٹ پیدا نہ ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح انگریزوں نے انیسوی صدی میں مسلمانوں کی تہذیب و ثقافت کو مٹانے کے لئے مسلم رہنماؤں کو اپنا نشانہ بنایا۔ مسلم رہنماؤں کے خلاف مسلمانوں کو ہی اکسایا اور ان کے خلاف مسلمانوں سے فتوے دلوائے اور مسلمانوں کے درمیان نفاق پیدا کیا۔

شرر نے فردوس بریں میں حسین اور زمرد جیسے دو کرداروں کے وسیلے سے انیسویں صدی کی تہذیب کی عکاسی بہترین ڈھنگ سے کی ہے۔ حسین اس عہد کے متوسط طبقے کے نوجوانوں کا نمائندہ ہے تو زمرد اس معاشرے کی لڑکیوں اور عورتوں کی۔ بلقان خاتون

اس ناول کی ایسی کردار ہے جو صدیوں سے رائج عورتوں کے خلاف فرسودہ سماجی روایت کو توڑتی ہے اور یہ ثابت کرتی ہے کہ عورت سماج کی ایک اہم اور ذمہ دار فرد ہے اور کسی بھی زاویے سے وہ مردوں سے کم نہیں ہے۔اس ناول میں ایک اور نسوانی کردار ہے جس کا نام مرجان ہے۔ مرجان ایک ایسا نسوانی کردار ہے جو اپنی ناکامی کا جشن دوسروں کو برباد کرکے مناتی ہے۔ یہی چار اہم کردار ہیں جن کے ذریعے شرر نے انیسوی صدی کے تہذیبی اور سماجی اقدار کی منظر کشی کی ہے۔ اس لئے میں چاہوں گا کہ ان چاروں کرداروں کا جائزہ الگ الگ لوں گا تا کہ اس عہد کے تہذیبی اور سماجی اقدار پوری طرح نمایاں ہو سکیں۔

حسین:

عبدالحلیم شرر نے حسین کے کردار کی مدد سے انیسویں صدی کے متوسط طبقے کے حالات زندگی کو پیش کیا ہے۔ اس دور کی یہ سب سے بڑی خصوصیت تھی کہ ہر طبقے کی طرز زندگی مختلف ہوا کرتی تھی اور طرز زندگی ہی طبقے کی شناخت بن چکی تھی۔ مثلاً حکمراں طبقہ کے لباس ،انداز گفتگو، عادات واطوار متوسط طبقہ سے بالکل مختلف تھے۔ اسی طرح متوسط طبقہ کی طرز رہائش نچلے طبقہ سے جدا تھی۔ حسین ایک متوسط طبقہ کا فرد ہے اس کی پہچان ناول کے اس اقتباس سے ہوتی ہے:

> ’’ان کے لباس اور وضعِ لباس سے چاہے نہ ظاہر ہو مگر بشرے بتاتے رہتے ہیں کہ کسی معزز خاندان کے چشم وچراغ ہیں اور ممکن نہیں کہ کسی نامی اور شریف گھرانے سے تعلق نہ رکھتے ہوں۔ اس لئے موٹے موٹے اور لمبے چوڑے کمبلوں کے نیچے جنھیں سر سے پاؤں تک لپیٹ لیا ہے۔ دونوں شرفائے آمل کا لباس پہنے ہوئے ہیں۔ مرد جس کی ابتدائی جوانی ہے۔ ایک خوبصورت نوجوان ہے۔ یہ ادنیٰ کفتان پر بڑا پوستین کا لبادہ پہنے ہے۔ سر پر قدیم لمبی تر کی ٹوپی ہے جو

بانس کی تیلیوں سے ایک مخروطی صورت میں بنا کر بکری کی سیاہ کھال
سے مڑھ دی گئی ہے۔ٹوپی پر عمامہ ہے اور اس کے کئی پیچ سر سے نیچے
اتر کر کانوں اور گلے میں بھی لپٹے ہیں۔ پاؤں میں موزے اور ایک اونی
پاجامہ ہے کمر میں چمڑے کی پٹی کسی ہے جس میں خنجر لگا ہے اور تلوار
لٹک رہی ہے۔''[۲۱]

مذکورہ اقتباس سے اگر چہ پوری طرح یہ واضح نہیں ہو پا رہا ہے کہ حسین کا تعلق حکمران طبقہ سے ہے یا متوسط طبقہ سے۔اس معاملے میں شرر نے جو وضاحت کی ہے وہ بھی بہت پیچیدہ ہے۔اس کے باوجود انھوں نے اتنا ظاہر کر دیا ہے کہ حسین ایک حکمران طبقہ یا متوسط گھرانے کا فرد ہے، نچلے طبقے سے اس کا تعلق قطعی نہیں ہے۔چونکہ شرر نے حسین کے لباس، شکل وشباہت اور اس کی دیگر چیزوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ کسی معزز وشریف خاندان کا چشم وچراغ ہے۔شرر حسین کا تعارف کراتے وقت اس کی ٹوپی سے موزے تک کا ذکر کرتے ہیں لیکن کہیں یہ اشارہ نہیں کرتے کہ اس کے پاس ہیرے اور جواہرات بھی تھے۔لہٰذا اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حسین حکمران طبقہ سے نہیں بلکہ متوسط طبقہ سے تعلق رکھتا ہے۔اگر حسین حکمران طبقہ کا فرد ہوتا تو اس کے گلے میں ہیرے یا موتیوں کے ہار ضرور ہوتے۔چونکہ یہی انیسوی صدی کی طرز زندگی تھی جو اس عہد کے تہذیب اور سماجی اقدار کو نمایاں کرتی ہے۔

انیسوی صدی کا تہذیبی نظام اتنا مضبوط تھا کہ اسے توڑنے کی جرأت کوئی نہیں کرتا تھا۔اس نظام کی پاسداری ہر خاص وعام کو کرنا پڑتی تھی۔اگر کوئی بھی اس دائرے سے باہر قدم رکھتا تو فوراً اس کی مذمت ہونے لگی تھی اور اس طرح چہل پہل کو معاشرے اور تہذیبی نظام کے خلاف باغیانہ رویہ تصور کیا جاتا تھا۔حسین، زمرد کے ساتھ گھر سے بغیر کسی کی اجازت حج کے لئے روانہ ہوتا ہے تو اس کا یہ سفر تہذیبی روایت کے خلاف باغیانہ ہے۔یہی وجہ ہے کہ زمرد کے اغوا ہونے پر اور بعد میں موت کا یقین دلانے کے

باوجود، حسین زمرد کے مصنوعی مزار سے اٹھ کر واپس گھر جانے پر آمادہ نہیں ہوتا ہے۔ چونکہ اسے اس بات کا علم اچھی طرح ہے کہ وہ اپنے معاشرے کا باغی ہے۔ لہٰذا باغی کے لئے سماج میں کوئی جگہ نہیں ہوتی جیسا کہ حسین کی زبانی ناول میں بیان کیا گیا ہے:

> ''دیر تک غور کرتا رہا کہ اب مجھے کیا کرنا چاہیے۔ پہلے دل میں آئی کہ زمرد کی ہدایت کے بموجب گھر واپس چلا جائے مگر پھر آپ ہی بولا۔ نہیں یہ بالکل بے حاصل ہو گا۔ اول تو وہاں تک جایا کس سے جائے گا اور بالفرض جاؤں بھی تو اس قصہ کا یقین کسے آئے گا۔ سب مجھے جھٹلا کر بے وقوف بنائیں گے۔۔۔۔۔۔ زمرد، مجھے ان لوگوں کے پاس نہ بھیج جن کے فہم وادراک سے تیری روحانیت اور مقبولیت و معصومیت کا قصہ بالاتر ہے۔ وہ میرے کہنے کا یقین نہ مانیں گے۔ لہٰذا اپنے عشق میں مجھے اس ذلت ورسوائی سے بچا۔'' ۲۲

عبدالحلیم شرر نے حسین کے کردار کے ذریعہ اس دور یعنی انیسوی صدی کے سماجی منظر نامے کو پیش کیا ہے۔ حسین کا تعلق متوسط طبقے سے ہے اس لئے اس عہد کے سماج کے طبقاتی رشتوں کا اندازہ اچھی طرح ہوتا ہے۔ معاشرے میں لوگوں کے درمیان حسنِ سلوک کس طرح قائم تھا، اس کا پتہ بھی حسین کے کردار سے چلتا ہے۔ دراصل شرر نے حسین کے کردار کی روشنی میں اپنے پورے عہد کی منظر کشی کی ہے۔ وہ دور مسلمانوں کے لئے شکست خوردہ دور تھا۔ مسلمانوں کی شکست صرف فوجی سطح پر نہیں ہوئی بلکہ شعوری طور پر بھی وہ پست ہو گئے تھے۔ ان کے اندر حالات سے جدوجہد کرنے کا حوصلے بالکل ٹوٹ چکا تھا۔ ان کی زندگی ماتم کنان ہو گئی تھی۔ ایسے عالم میں نئی نسل بھی کیسے فلاح پا سکتی ہے جب تک کہ کوئی مرد مجاہد اس کی رہنمائی نہ کرے۔ لہٰذا نوجوانوں کے پاس فضول وقتی کے علاوہ کوئی دوسری سر گرمیاں نہیں تھیں۔ اس لئے یہ لازمی تھا کہ انسان دل لگی کرے۔ حسین نے بھی اپنے عہد کے نوجوانوں کی طرح زمرد نام کی لڑکی سے محبت کی۔

لیکن وہ اپنے معاشرے کے نوجوانوں کی طرح ہی پست ہمت اور کاہل طبیعت کا انسان ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کی معشوقہ زمرد مصیبت میں مبتلا ہے لیکن اسے احساس تک نہیں ہوتا۔اور زمرد بھی یہ راز اس پر افشاء نہیں کرتی ہے کیونکہ وہ جانتی ہے کہ حسین کے اندر وہ جواں مردی نہیں جو حقیقت کا سامنا کر سکے۔

زمرد:

عبدالحلیم شرر نے حسین کے ذریعہ جہاں انیسویں صدی کے متوسط طبقے کے مردوں کے رہن سہن اور تہذیب و ثقافت کی منظر کشی کی ہے وہیں زمرد کے وسیلے سے اس عہد کے عورتوں کی سماجی زندگی پر بھی روشنی ڈالی ہے۔زمرد بھی حسین کی طرح متوسط طبقہ سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ اس ناول میں شرر نے حسین کا تعارف کرایا ہے، ٹھیک اسی طرح زمرد کا بھی لفظی خاکہ کھینچا ہے۔بقول شرر:

> ''الغرض ایک گدھے پر تو نوجوان سوار ہے اور دوسرے پر ایک اٹھارہ انیس برس کی پری جمال ہے۔موٹے موٹے کپڑے اور بھدے پوستین اس کے زاہد فریب حسن کو بہت کچھ چھپا رہے ہیں مگر ایک روش کی شوخ ادائیاں کہیں چھپائے چھپی ہے جس قدر چہرہ کھلا ہے، حسن کی شعاعیں دے رہا ہے اور دیکھنے والے کی نظر کو پہلا ہی جلوہ یقین دلادیتا ہے کہ ایسی نازنین و حسین پھر نظر نہ آئے گی۔ ہماری آفت روزگار مہ جبین ایک زرد ریشمی پائجامہ پہنے ہے۔جو اوپر سے نیچے تک ڈھیلا اور پاؤں کے گٹوں پر خوشنما چنٹ کے ساتھ بندھا ہے، گلے میں دیبائے سرخ کا کرتہ ہے اور سر پر نیلی اور پھول دار اطلس کی خمار۔ لیکن یہ سب کپڑے ایک گرم اور پھولے پھولے پوستین کے اندر چھپے ہوئے ہیں جو چیز کہ اس کے عورت ہونے کو عام طور پر ظاہر کر رہی ہے وہ چھوٹی چھوٹی سینکڑوں چوٹیاں ہیں، جو خمار کے نیچے سے نکل کر

ایک شانے سے دوسرے شانے تک ساری پیٹھ پر بکھری چلی گئی
ہیں اور راستہ کے نشیب و فراز یا گدھے کی تیز روی سے بار بار کھل جاتی
ہیں۔''۲۳

اس اقتباس میں بھی ہم دیکھ سکتے ہیں کہ شرر، زمرد کی تمام آرائش و زیبائش کا ذکر کرتے ہیں مگر یہ کہیں نہیں بیان کرتے کہ زیورات بھی اس کے حسن میں چار چاند لگا رہے تھے۔ حالانکہ ان کے عہد میں حکمران اور متوسط گھرانے کی عورتیں زیورات کا استعمال شوق سے کیا کرتی تھی۔ دونوں طبقے کی عورتوں کے درمیان تفریق اتنی ہی تھی کہ ایک سر سے پا تک زیوارت میں ڈھکی ہوتی تھی تو دوسری مخصوص اوقات میں زیوروں کا استعمال کرتی تھی۔ یہ تعجب کی بات ہے کہ زمرد، جو ایک نوخیز دوشیزہ ہے، زیور سے آراستہ نہیں ہے۔ بہر حال اس کا حسن و جمال یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ ایک متوسط گھرانے کی شریف زادی ہے۔ دراصل شرر کے عہد میں حسن و جمال کا تصور عموماً تین خانوں میں بٹا ہوا تھا چونکہ سماج تین حصوں میں تقسیم تھا۔ پہلا طبقہ جو حکمراں کا تھا، اس کے حسن و جمال کا تصور غلو کی حد کو بھی پار کر جاتا تھا۔ جیسا کہ ''سحر البیان'' میں میر حسن نے شہزادی بدر منیر کے حسن کی تعریف کی ہے ۔

وہ رخسار نازک کہ ہو جائے لال
اگر اس پہ بوسے کا گزرے خیال

دوسرا متوسط طبقہ ہے جس کی تعریف شرر نے کی ہے۔ تیسرا طبقہ جسے نچلا طبقہ کہا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ ان کے حسن و جمال پریم چند، سعادت حسن، منٹو، کرشن چند وغیرہ کی تخلیقات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ شرر نے حسن و جمال کے نقطۂ نظر سے زمرد کے طبقاتی رشتے کو واضح کیا ہے۔

شرر کے عہد میں سماجی بندشیں اتنی مضبوط تھیں کہ اسے توڑنا دشوار تھا۔ تہذیبی

روایت سے انحراف کرنے کی جسارت مردوں میں نہیں تھی۔ پھر اس معاشرے کی عورتوں کا کیا مذکور۔ دنیا کی سماجی تاریخ پر اگر روشنی ڈالی جائے تو عورتوں کی حالت سب سے زیادہ نازک دیکھنے کو ملتی ہے۔ معاشرے نے عورت کو بالکل اپاہج بنا دیا ہے۔ عورتوں کی خواہشات و جذبات کا احترام کبھی کیا ہی نہیں گیا۔ بلکہ عورتوں نے ہمیشہ سماج کا احترام کیا۔ آپ سوچ سکتے ہیں کہ جس معاشرے میں عورتوں کی حالت اتنی بدتر ہو، اس میں عورت اپنی تہذیبی روایت کے خلاف قدم اٹھاتی ہے تو اسے کن کن مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ زمرد بھی ایک عورت ہے جس کے کچھ اپنے خواہشات و جذبات ہیں، لہٰذا خواہشات و جذبات کی تکمیل کے لیے لازمی ہے کہ وہ صدیوں سے قائم سماجی بندشوں کو توڑے اور خود کو آزاد کرے۔ آخر کار سماجی بندشوں کو توڑنے میں وہ کامیاب ہو جاتی ہے لیکن جب وہ اپنے ہم سفر حسین سے گفتگو کرتی ہے تو سماج کے رد عمل کا خیال اس کے ذہن میں بار بار آتا ہے۔ دراصل زمرد کو یہ احساس ہے کہ اس کے اس جارحانہ عمل کی قیمت اس کے خاندان کو چکانی پڑے گی۔ بقول شرر:

''لڑکی۔(حسرت آمیز لہجہ میں) تو ہمیں گھر چھوڑے پورے آٹھ دن ہوئے (ذرا تامل کرکے) خدا جانے کہ لوگ کیا کیا باتیں کہتے ہوں گے اور کیسی کیسی رائے قائم کی جاتی ہوں گی۔

نوجوان۔ یہی کہتے ہوں گے کہ حج کے شوق نے ہم سے وطن چھڑایا۔

لڑکی۔(پھر ایک آہ سرد بھر کر) مجھے الزام بھی دیتے ہوں گے کہ نامحرم کے ساتھ چلی آئی۔

زمرد۔ حسین، سنو! میں تمھارے ساتھ نہ آتی۔ مانتی ہوں کہ تم شریف ہو اور اس زمانے سے جب کہ ہم دونوں مکتب میں ساتھ پڑھتے تھے، مجھے تم سے محبت ہے، مگر یہ نہ سمجھو کہ ایک شریف لڑکی

کو تم فقرہ دے کے گھر سے نکال لائے۔ میں خود شوق سے آئی ہوں فقط اتنی امید پر کہ بھائی کی قبر پر کھڑے ہو کر دو آنسو بہاؤں گی۔ جب یہ مقصد پورا ہو لے گا تو حج کو چلوں گی۔

حسین - زمرد! اپنی جوانی اور اس کمسنی پر ترس کھاؤ اور اس ارادے سے باز آجاؤ۔

زمرد - نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ اسی آرزو کے لیے بے عزتی گوارہ کی ہے۔''[۲۴]

حالاں کہ اس عبارت سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ زمرد کا ارادہ بالکل نیک اور صاف ہے لیکن اس کے باوجود سماج اسے قبول نہیں کرتا۔ کیوں کہ زمرد نے دستور کے خلاف قدم اٹھایا ہے اور اس کی شہادت کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ ایک غیر محرم کے ہمراہ ہے۔

شرر کے عہد میں مسلم عورتوں (بالخصوص متوسط طبقے کی عورتوں) کی جو صورت حال کم و بیش عصر حاضر میں بھی بہ دستور قائم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے سماج میں عورتوں کے بنیادی حقوق پر کبھی توجہ نہیں دی گئی۔ چوں کہ مسلم معاشرے میں عورتوں کو آج بھی گھر کا سامان زینت تصور کیا جاتا ہے۔ اس کی زندگی، اس کی کائنات گھر کے اندر تک ہی محدود کر دی گئی ہے۔ اس پر دنیاوی تعلیم حرام قرار دیے گئے ہیں۔ وہ صرف دینی تعلیم حاصل کر سکتی ہے اور وہ بھی مختصراً، تا کہ وہ اپنے شوہر اور اہل خانہ کے ساتھ نیک سلوک کر سکے۔ ایسے عالم میں یہ ناممکن ہے کہ مسلم عورتیں تعلیمی، سیاسی اور سماجی بیداری میں دوسری قوم کی عورتوں کے شانہ بہ شانہ چلیں۔

بلقان خاتون:

زمرد کے کردار کے ذریعے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ انیسویں صدی میں مسلم عورتیں سماجی، سیاسی اور تعلیمی اعتبار سے بہت پچھڑی ہوئی تھیں۔ ان کی خواہشات و جذبات

پر ان کا کوئی اختیار نہیں تھا۔ سماج میں ان کو بنیادی حقوق بھی حاصل نہیں تھے۔ تعلیمی، سیاسی اور سماجی زندگی میں ان کا کوئی خاص رول نہیں تھا۔ البتہ حکمراں طبقہ کی کچھ عورتوں میں یہ تمام خصوصیات دیکھنے کو ملتی ہیں۔ لیکن ان کی تعداد انگلیوں پر گنے جاسکتے ہیں۔ مثلاً رضیہ سلطان، نورجہاں اور جہاں آرا وغیرہ کے نام قابل تحسین ہیں۔ شرر نے بلقان خاتون کے سہارے حکمراں طبقہ کی عورتوں کے حالات زندگی کو پیش کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ سماج کے دوسرے طبقے کے مقابلے حکمراں طبقہ کی عورتوں کی حالت کچھ بہتر تھی۔ ان عورتوں کو کم از کم بنیادی حقوق حاصل تھے۔ تعلیمی، سیاسی اور سماجی زندگی میں بھی ان کا اہم رول رہا ہے۔ ضرورت اور وقت کے تحت سیاسی باگ ڈور بھی ان کے ہاتھ میں رہی ہے۔ تعلیم کے میدان میں تو یہ متوسط طبقے کے کچھ مردوں سے بھی آگے نظر آتی ہیں۔ بعض اوقات انھوں نے روایتی نظام سے بھی بغاوت کی ہے اور اپنے طور پر سماجی قانون وضع کیے ہیں۔ گو کہ ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حکمراں طبقے کی عورتوں کو سماج میں آزادانہ طور پر زندگی گزارنے کے حقوق حاصل تھے جب کہ دوسرے طبقے کی عورتیں اس چیز سے بالکل محروم تھیں۔ بلقان خاتون ایک حکمراں طبقہ کی عورت ہے۔ لہٰذا اس میں تمام خصوصیات موجود ہیں جو ایک حکمراں طبقے کی عورتوں میں ہونی چاہیے۔ وہ علم کے زیور سے پوری طرح آراستہ ہے۔ سیاسی اور سماجی زندگی میں بھی اسے خود مختاری حاصل ہے۔ اس میں ہمت، حوصلہ اور جواں مردی ہے۔ وہ سیاسی داؤپیچ سے بھی خوب واقف ہے۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''شاہزادی بلقان خاتون تاتاری عورتوں میں ہی نہیں بلکہ تاتاری رؤسا کے بھی برخلاف ایک نہایت ہی شائستہ اور تعلیم یافتہ ملکہ تھی۔ وہ فارسی زبان میں بے تکلف گفتگو کرتی تھی۔ اس قدر نہیں بلکہ شعرائے فارس کے کلام کی اچھی طرح داد دے سکتی تھی اور مشکل سے مشکل اور بلیغ سے بلیغ فارسی کو بوجہ احسن سمجھ لیتی تھی۔'' ۲۵

شہزادی بلقان خاتون عقل و فراست اور بہادری میں اگرچہ تاتاری رؤسا سے بھی حد درجہ آگے ہے لیکن اس کے باوجود وہ ایک عورت ہے۔ لہٰذا سماج میں عورت کے تیئں جو نظریہ قائم ہے اس سے بلقان خاتون مستثنیٰ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ زمرد کا خط پڑھ کر فرقۂ باطنیہ کے خلاف جنگ کا اعلان کرتی ہے اور بہ نفس نفیس جنگ میں شریک ہونا چاہتی ہے تو اس کا بھائی منقو خاں اس کے اس فیصلے پر اعتراض کرتا ہے۔ چوں کہ اس کے ذہن میں عورت ہر لحاظ سے کمزور نظر آتی ہے۔ وہ عورت کو مجاہد تو مانتا ہے لیکن جنگ کے میدان میں نہیں بلکہ عشق کے میدان میں۔ اس کے خیال میں عورت ایک نازک صنف ہے جو صرف گھر کی زینت بن سکتی ہے۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''منقو- رہی عورتوں کی شجاعت، میں تسلیم کرتا ہوں کہ عورتوں کی حکومت مردوں سے بڑھی ہوئی ہے۔ بڑے بڑے تاجدار اور بڑے بڑے صف شکن جو عالم کے تخت الٹ دیتے اور ساری دنیا کے بہادروں کے دست بازو تھکا دیتے ہیں۔ ان پر بھی جو حکومت کرتا ہے وہ عورت ہے۔ مگر عورت کے اسلحہ دوسرے ہیں، وہ تیر اور خدنگ، شمشیر و خنجر سے نہیں لڑتی۔ بلکہ اپنے حریفوں پر تیر نظر، خدنگ ناز، شمشیرِ ابرو اور خنجر مژگاں سے فتح یاب ہوتی ہے۔ لیکن عورت کے یہ اسلحے اس میدان جنگ میں کارگر نہیں ہو سکتے جس میدان میں تم جانا چاہتی ہو۔ ایسے میدانوں کی فتح مردوں کے اسلحہ کے نام پر ہے۔'' ۲۶

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے سماج میں عورتوں کو کمزور نہیں بلکہ بے جان تصور کیا جاتا ہے۔ سماج کے ٹھیکے داروں کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ عورتوں کی کلائی کی صرف کنگن کی بوجھ اٹھا سکتی ہے، کسی اسلحے کی نہیں۔ لیکن جب وقت آیا تو عورتوں نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ وہ کسی بھی معاملے میں مردوں سے کم نہیں۔ بلقان خاتون نے سماج کے اسی غلط تصورات کو ختم کیا ہے۔ فرقۂ باطنیہ کی جنگ اس بات پر دلالت

کرتی ہے کہ عورت بھی سماج کی برائیوں کو اتنی ہی شدت کے ساتھ محسوس کرتی ہے جتنا کہ ایک مرد محسوس کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلقان خاتون تہذیب وروایت کے خلاف میدان جنگ میں شریک ہونے کا اصرار کرتی ہے۔ اس کا بھائی منقو خاں سماجی بندشوں کے جال میں اسے ہوا ہے۔ لیکن بلقان خاتون اس جال کو توڑ دیتی ہے۔ وہ ایک باغی عورت کی طرح سماج کی پروا کیے بغیر، اپنے جذبات کا احترام کرتی ہے۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''بلقان خاتون - بھائی آپ نے تو بہت سی مہمیں سر کیں۔ مگر اب ارداہ ہے کہ ایک مہم کو میں خاص اہتمام کے ساتھ اپنے ہاتھ سے انجام دوں۔
>
> ------------------
>
> منقو خاں - تم جا کے کیا کرو گی؟ جنگ پیکار تمھارا کام نہیں۔
>
> بلقان خاتون - اسی خیال کو دنیا سے مٹا کر میں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ عورتیں بھی ویسی ہی بہادر ہیں جیسے مرد۔ اگر موقع دیا جائے تو وہ کسی امر میں مردوں سے کم نہیں رہیں گی۔''[27]

اس اقتباس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عبدالحلیم شرر کے عہد میں کچھ ایسی عورتیں تھیں جنھوں نے گرتے ہوئے تہذیبی ڈھانچے کو سنبھالنے کی کوشش کی۔ شرر نے بلقان خاتون کے ذریعے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انیسویں صدی کے نصف میں نئی تہذیبی اور سیاسی ہم آہنگی کی وجہ سے سماج میں جو کشمکش پیدا ہوئی، اس سے عورتیں بھی متاثر ہوئیں۔ لہٰذا اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے عورتیں بھی دہلیز سے باہر آئیں۔

مرجان:

شرر نے اس ناول میں ایک اور طبقے کا ذکر کیا ہے جسے دنیا بازار حسن یا بازارو طبقہ کے نام سے جانتی ہے۔ اگر شرر اس طبقے کا ذکر نہ کرتے تو شاید یہ ناول سماجی اور تہذیبی

نقطۂ نظر سے ادھورا ہوتا۔ انھوں نے اس طبقہ کی منظر کشی کے لیے مرجان نام کے کردار کا سہارا لیا ہے۔ مرجان، فرقہ باطنیہ کے سردار شیخ علی وجودی کے مشن کو پورا کرنے میں ہر طرح سے مدد کرتی ہے۔ اس کا کام ہے شیخ علی وجودی کی نفسیاتی خواہش پورا کرنا اور نئی لڑکیوں کو بہلا پھسلا کر فردوس بریں کی حور بننے پر مجبور کرنا۔ دراصل نئی لڑکیاں جو بھی فرقۂ باطنیہ کے دام میں پھنستی تھیں، ان کی تربیت مرجان کرتی تھی۔ زمرد بھی فردوس بریں کی حور بنانے کے لیے لائی گئی تھی۔ لہٰذا اس کی تربیت بھی مرجان کے ذمے تھی۔ بقول عبدالحلیم شرر:

> ''وہ حور جس کا نام مرجان تھا روز میرے پاس آتی اور ہمیشہ ہمدردی ظاہر کرتی مگر مجھے بعد میں معلوم ہوا کہ خورشاہ کی سکھائی پڑھائی تھی۔ اور اس سے روز جا جا کر کہہ دیا کرتی تھی کہ میں تمھارے لیے کس قدر حیران رہتی ہوں۔''[۲۸]

اس اقتباس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ معاشرے میں کچھ ایسی عورتیں ہوتی ہیں جو خود تو غلط کام کرتی ہیں، دوسری عورتوں کو بھی برائی کی طرف راغب کرتی ہیں۔ مرجان ایک ایسی عورت ہے جو خود بازار حسن ہے اور دوسری عورتوں کو بھی اس فعل میں ملوث کرتی ہے۔

(ج) مرزا رُسوا کے ناول ''امراؤجان ادا'' میں تہذیبی عکاسی

انیسویں صدی کے اواخر میں اردو ادب میں ناول نگاری کی ابتدائی ہوئی۔ مرزا محمد ہادی رسوا کا شمار اولین ناول نگاروں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے ناول ''شریف زادہ'' (۱۹۰۰ء)، اور ''امراؤجان ادا'' (۱۸۹۹ء) میں لکھنؤ کی مٹتی ہوئی تہذیب کو موضوع بحث بنایا ہے۔ دراصل اس عہد کے جتنے ناول نگار تھے، ان کے زیر نظر ایک مقصد کارفرما تھا۔ ڈپٹی نذیر احمد نے جو ناول تخلیق کیے، وہ معاشرے کی اصلاح کے لئے تھا عبدالحلیم شرر نے ناول کے پس پردہ مسلمانوں میں عظمت رفتہ پیدا کرنے کی کوشش کی اور رسوا نے لکھنؤ کی مٹتی ہوئی تہذیب اور انگریزی اور ہندستانی تہذیبی تصادم کو اپنے ناول کا موضوع بنایا۔ رسوا نے اپنے مذکورہ تینوں ناول کے ذریعے مکمل طور پر لکھنوی تہذیب کی منظر کشی کی ہے۔ میرا موضوع بحث بھی ان کے ناولوں میں تہذیب کی عکاسی ہے۔ لہٰذا ان کے ناولوں کی روشنی میں ہی تہذیبی پس منظر یا تہذیبی کشمکش کا خاکہ کھینچنے کی کوشش ہوگی۔ اپنے موضوع پر براہ راست گفتگو کرنے سے پہلے یہ مناسب ہے کہ لکھنوی تہذیب پر ایک سرسری جائزہ پیش کر دیا جائے، تاکہ موضوع کو آسانی کے ساتھ سمجھا جاسکے۔ ایک سوال اور بھی ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آخر لکھنوی تہذیب کیا تھی؟ اس تہذیب کا وجود کب اور کیسے ہوا؟ اس کی زلف کو سنوارنے والے کون تھے؟ اس تہذیب کی شہرت آخر کیوں کر ہوئی؟ اور کیا سبب تھا کہ یہ تہذیب زوال پذیر ہو گئی؟ ان سوالات کو سمجھے بغیر لکھنوی تہذیب سے ہم واقف نہیں ہو سکتے اور نہ ہی مرزا محمد ہادی رسوا کے ناولوں کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مغل سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ ہندستان کے مختلف صوبائی حکمرانوں نے مغل سلطنت کے خلاف

سر کشی کرنا شروع کردی اور آہستہ آہستہ صوبائی حکمرانوں نے خود مختاری کا اعلان کردیا۔ اس پر مغل سلطنت کا کوئی ردِ عمل نہیں ہوا۔ مغل حکمرانوں کی خاموشی کو دیکھتے ہوئے نواب محمد امین سعادت علی خاں برہان الملک نیشاپوری نے، جو ۱۷۱۹ء میں دہلی کی جانب سے اودھ کے صوبہ دار مقرر ہوئے تھے، خود مختاری کا اعلان کردیا۔ نواب سعادت خاں کے انتقال کے بعد ان کے داماد صفدر جنگ ان کے جانشین مقرر ہوئے۔ نواب سعادت خاں اور صفدر جنگ خود مختار ہونے کے باوجود دہلی سلطنت کے تئیں وفادار بنے رہے۔ لیکن صفدر جنگ کے انتقال کے بعد ان کے صاحب زادے شجاع الدولہ نے جب اودھ کے اقتدار کی باگ ڈور سنبھالی تو خود کو دہلی سلطنت سے آزاد کرلیا اور ۱۷۶۴ء میں بکسر کی جنگ میں شکست ہونے کے بعد دہلی کی سیاسی گرفت کمزور ہو گئی اور اودھ ایک خود مختار اقتدار بن کر ابھرا۔ شجاع الدولہ اودھ کا پہلا خود مختار بادشاہ تھا۔ اودھ کا آخری بادشاہ واجد علی شاہ تھے جنھیں انگریزوں نے ۱۸۵۶ء میں معزول کر مٹیابرج، کلکتہ، بھیج دیا جہاں وہ نظر بند رہے۔ واجد علی شاہ کی معزولی کے بعد انگریزوں نے اودھ کے علاقے کو اپنی حکومت میں شامل کرلیا۔

بکسر کی جنگ کی ناکامی کے بعد شجاع الدولہ نے اپنا سارا زور اودھ کی ثقافتی زندگی کو خوشگوار بنانے میں صرف کردیا۔ لکھنؤ سے پہلے فیض آباد ادب و ثقافت کا مرکز بنا۔ چونکہ شجاع الدولہ کا دارالحکومت اس کے والد کی اتباع میں فیض آباد ہی تھا۔ شجاع الدولہ کا انتقال ۱۷۷۵ء میں ہوا۔ ان کے بعد ان کے صاحب زادے آصف الدولہ کی تاج پوشی ہوئی۔ آصف الدولہ نے اپنا دارالسلطنت فیض آباد کے بجائے لکھنؤ کو بنایا۔ لکھنؤ اودھ کا دارالسلطنت ہی نہیں بنا بلکہ ادب و ثقافت کا بھی مرکز بن گیا۔ فیض آباد سے صرف آصف الدولہ کی سلطنت ہی منتقل نہیں ہوئی بلکہ ادبا، شعرا، موسیقار، رقاصہ اور دوسرے فن کار بھی لکھنؤ آبسے۔ گویا آج جو تہذیب لکھنوی تہذیب کہلاتی ہے اس کی

بنیاد فیض آباد میں رکھی گئی تھی۔ بکسر کی لڑائی میں شکست کے بعد حکمران اودھ میں وہ ہمت اور حوصلہ باقی نہیں رہا جو کبھی میدان جنگ میں دیکھنے کو ملتی تھی۔ اس شکست نے ان کی مضطرب زندگی کو ختم کر دیا۔ اب ان کی توجہ فوج اور میدان جنگ کے بجائے ادب و ثقافت کا فروغ، رونقِ محفل اور طوائفوں کی سرپرستی کی طرف مبذول ہوئی۔ اس طرح ان کی زندگی میدان جنگ کی جگہ طوائفوں کی محفل اور ادب و فن کی داد و تحسین میں گزرنے لگی۔ واجد علی شاہ کے زمانے میں یہ عیش و عشرت اتنی بڑھی کہ کسی کو کسی لائق نہ رکھا۔ بقول رشید حسن خاں:

> ''جس چیز کو لکھنؤ کا تمدن کہا جاتا ہے، اس کی شروعات تو اس وقت سے ہوتی ہے، جب بکسر کی لڑائی میں شکست کھانے کے بعد، نواب شجاع الدولہ کی توجہات کا مرکز فیض آباد قرار پایا۔ اس شکست نے شجاع الدولہ کی اس مضطرب زندگی کا ایک طرح سے خاتمہ سا کر دیا، جس نے ان کے ذہن کو فوجوں اور میدان جنگ کی فکروں میں زیادہ مشغول کر رکھا تھا۔ اس کے بعد بھی اگرچہ تلوار ان کے ہاتھ میں رہی، لیکن ان کی زیادہ توجہ فیض آباد کی رونق و آراستگی اور طوائفوں کی سرپرستی کی طرف مبذول ہونا شروع ہوئی اور درباری حلقے میں اس مجہول عیش پرستی کا آغاز ہوا، جس نے واجد علی شاہ کے زمانے میں کسی کو اور کسی کام کا رکھا ہی نہ تھا۔'' ۲۹

لکھنؤ میں جس تہذیب کو فروغ ملا اس کی داغ بیل آصف الدولہ نے ڈالی تھی دراصل آصف الدولہ کو فوج اور سپاہیوں سے زیادہ عورتوں کی صحبت عزیز تھی۔ اسے تلوار کی جھنکار کے بجائے پازیب کی آواز پسند تھی۔ یہی وجہ ہے کہ شجاع الدولہ کے بعد اودھ کے حکمرانوں نے کسی بھی لڑائی میں حصہ نہیں لیا۔ ان کے ہاتھ اب تلوار کی بوجھ اٹھانے سے قاصر تھے۔ اس لئے انھوں نے تلوار کو تہ نیام رکھ دیا اور اس کی جگہ سارنگی

کے تار پر اپنے انگلیوں کے جوہر د کھانے لگے۔ ظاہری آرائش و آسائش پر اتنا زور دیا کہ زندگی کے ہر شعبے میں ملمع کاری اور مرصع سازی سے کام لیا جانے لگا۔ گویا ان کے طور طریقے اور طرز زندگی میں عورتوں کی خصلت پیدا ہونے لگی۔ بقول ڈاکٹر میمونہ بیگم:

> ''نواب آصف الدولہ کو عورتوں کی صحبت بہت پسند تھی۔ گانے والی عورتوں کے طائفے ہر محلے اور کوچے میں کثرت سے نظر آتے تھے۔ حتیٰ کہ نواب وزیر جب دورے پر جاتے تو یہ طائفے بھی اپنے ڈیرے ان کے ساتھ ساتھ چلاتے۔ حکام اور امرا بھی یہی روش اختیار کر رہے تھے۔''[۴۰]

مرزا جعفر حسین نے لکھنؤ کی ظاہری آرائش و آسائش اور امرا و نوابین کی دلچسپیوں کو بیان کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ:

> ''بعض امیروں اور رئیسوں کو عورتوں کی طرح دانتوں اور ہونٹوں میں مسّی ملنے کا شوق تھا۔''[۴۱]

ظاہر ہے کہ جس قوم کے رہنما کے حالات ہی متزلزل ہوں، تو پھر اس کے عوام کا کیا پوچھنا۔ اودھ کے نوابین اور امرا کے حالات بھی متزلزل تھے۔ انگریزی فوج سے مات کھانے کے بعد انھوں نے سپہ گری بالکل ترک کر دیا۔ چونکہ اب اس کی ضرورت انہیں نہیں تھی۔ یہ سارے کام انگریزی فوجیں انجام دے رہی تھیں۔ ایسے عالم میں امرا و سلاطین کے لئے دربار میں زندگی گزارنا مشکل تھا۔ لہٰذا انھوں نے دربار کی رونق اور امرا و سلاطین کی زندگی کے لئے دوسرے میدان کی طرف رخ کیا جہاں وہ اپنی دلی تمناؤں کو پورا کر سکیں۔ اس لئے انھوں نے اپنے دربار میں کثیر تعداد میں ادبا و شعرا کو جمع کیا جنھوں نے زبانوں کی تلوار کے جوہر دکھائے۔ طوائفوں کے کوٹھے آباد کیے گئے جو تہذیب و تمدن کا مرکز بن گئے۔ مرغوں اور بٹیروں کو لڑا کر اپنے اسلاف کی شجاعت اور جنگ جوئی کی یاد تازہ کی جانے لگی۔ قصہ گو نے لفظوں کی بازی گری کے ذریعے ایسی ایسی کہانیاں

گڑھی کہ دنیا کی تلخ حقیقت بھی خیالی اور طلسمی معلوم ہونے لگی۔ غرض کہ اپنی زندگی کے کارواں کو رواں رکھنے کے لئے انھوں نے قصہ گویوں، مرثیہ نگاروں، طوائفوں، بٹیربازوں، مرغ بازوں، کبوتر بازوں، کنکوے بازوں وغیرہ کا سہارا لیا۔ ان سب کاموں میں ہی ان کی زندگی کی چمک دمک باقی تھی۔ بقول رشید حسن خاں:

''جہاں گیری وجہاں بانی کی قدیم روایتوں کی چھاپ بھی عہد شجاع الدولہ کے آخر سے مٹ چلی تھی۔ لہٰذا اب دربار اور اس کے امراوعیان کے لئے زندگی کے دوسرے میدان ہی بچے تھے جہاں وہ دل کی حسرتیں نکالیں۔ گھر کے دیوان خانے تھے جہاں مصاحبین جمع ہو کر زبانوں کی تلوار کے جوہر دکھائیں۔ طوائفوں کے کوٹھے تھے۔ جہاں تہذیب وشائستگی کے سایے میں تفریح کی لذت حاصل کی جائے۔ مرغوں اور بٹیروں کی پالیا تھیں جہاں بازیاں لگا کر، اجداد کی جنگ جوئی کی یادیں تازہ کی جایا کریں، اور داستان گو تھے، جو لفظوں کے پھولوں سے طلسمی باغ لگا کر، خیالوں کی ایسی نئی نئی دنیائیں زمین پر بسادیا کرتے تھے، جن میں چار گھڑی کے لئے محو ہو کر، اپنی دنیا کی تلخ حقیقتوں سے نجات حاصل کی جاسکتی تھی۔''[۳۲]

مجموعی طور پر اگر دیکھیں تو لکھنؤ کے معاشرے میں طوائف ہی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ طوائف کا کوٹھا علم وادب اور تہذیب وثقافت کا گہوارا تھا۔ لہٰذا سماج کے ہر طبقے کے لوگ طوائف کے کوٹھے پر جانا باعث افتخار تصور کرتے تھے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ بیک وقت ان کے کوٹھے پر شرفا اور رذیل دونوں موجود ہوتے تھے۔ دراصل ان کوٹھوں پر آنے والے مہذب اور شائستہ شمار کیے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ بڑی سے بڑی طوائفوں کے یہاں جایا کرتے تھے تا کہ ان کا شمار اعلیٰ تہذیبی مجالس میں ہو۔ لکھنؤ کی معاشرت میں طوائفوں کی حیثیت اور اہمیت کی صحیح وضاحت رشید حسن خاں نے اپنے

اس اقتباس میں کی ہے:

''طوائف دہلی میں بھی تھی، لیکن یہاں کی معاشرت میں اس کو یہ حیثیت حاصل نہ ہو سکی کہ وہ تہذیب کا نمائندہ مظہر اور معیار بن سکے۔ شائستگی دہلی میں بھی تھی، لیکن اس میں رکھ رکھاؤ، تکلف اور صناعی کا وہ انداز نمایاں نہ ہو سکا جو لکھنوی تہذیب کا نمایاں تر بلکہ نمائندہ تر پہلو ہے۔۔۔۔۔۔۔

اس زمانے کی معاشرت میں طوائف کی بہت اہمیت تھی۔ اعلیٰ درجے کی طوائفوں کے کوٹھے، اعلیٰ تہذیبی مجالس کا درجہ رکھتے تھے۔ وہاں کے آداب گفتگو اور آداب نشست و برخاست، لکھنؤ کی معیاری تہذیب کی نمائندگی کرتے تھے۔''۳۳

اس اقتباس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوائف کی اہمیت دہلی ہو یا لکھنؤ ہر جگہ برقرار تھی بلکہ لکھنؤ میں انہیں آداب و تہذیب کی نمائندگی حاصل تھی۔ چونکہ اودھ کے دربار نے طوائف کو ایک مہذب ادارے کی حیثیت بخشی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبی روایت اس کی راہ میں حائل نہ ہو سکی۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ امرا اور نوابین ہی اس عہد کے معاشرے کا آئڈیل تھے، جنھوں نے اپنی ذہنی آسودگی کے لئے طوائف کو تہذیب و ثقافت کا جزو اعظم بنایا۔ بقول سید عبد الباری:

''چونکہ خود دربار نے طوائف کو ایک معزز ادارہ کی حیثیت سے جنم دیا تھا۔ اس لئے مذہبی روایات اس کی راہ میں روڑہ نہ بن سکیں، سوسائٹی چونکہ بڑے آدرش اور عظیم مقصد سے محروم تھی اور متمول طبقہ پر حیات کی آسودگی کا جنون سوار تھا، ایسی صورت میں طوائف کا ادارہ لذت گوش اور لذت نظارہ اور لذت کام و دہن تینوں کی آسودگی کا بہترین وسیلہ بن کر سامنے آیا۔''۳۴

شجاع الدولہ سے قبل بھی اودھ میں طوائفوں کے کوٹھے آباد تھے۔ لیکن ان

طوائفوں کی حیثیت صرف ایک بازاری بیسوا کی تھی۔ نواب اور شرفا ان کے کوٹھے پر جانا معیوب سمجھتے تھے، معاشرہ کا پست طبقہ ہی طوائفوں کے کوٹھے کو زینت بخشتا تھا۔ مگر حالات نے ایسی کروٹ بدلیں کہ امرا، شرفا، رذیل بلکہ پورا معاشرہ طوائفوں کے ادارے میں سمٹ گیا۔ حالات کے تقاضے کے تحت طوائف نے بھی خود کو تبدیل کیا۔ جب یہ نواب، امرا اور شرفا کی مجلس کی رونق بنیں تو اس کے لئے اس نے اپنے آپ کو علم وادب، تہذیب و ثقافت اور آدب محفل سے آراستہ کیا۔ اس نے اپنے اندر ان اوصاف کو پیدا کیا جس کی جستجو نوابین اور امرا کو تھیں۔ بقول ڈاکٹر سید عبدالباری:

> ''اب تک طوائف ایک پیشہ ور بازاری بیسوا تھی جس سے عوام کے پست اور گم کردۂ راہ طبقات متعلق رہتے تھے لیکن حالات کی کروٹوں نے جب یہ دن دکھائے کہ اسے دربار میں طلب کیا گیا تو وہ جملہ تہذیبی لوازم سے مزین ہو کر سامنے آئیں۔ اس نے اپنے اندر ان اوصاف کو پیدا کیا جن کی اس کے بلند مرتبہ قدردانوں کو طلب و تمنا تھی۔'' ۳۵

گویا طوائف لکھنؤ کی معاشرت میں تہذیب و شائستگی کا اعلیٰ مظہر بن گئی۔ لوگ اس کے یہاں موسیقی سننے اور جنسی لذت حاصل کرنے ہی نہیں جاتے تھے بلکہ آداب گفتگو اور آداب نشست و برخاست بھی سیکھتے تھے۔ شرفا اور امرا اپنے بچوں کی تربیت کے لئے طوائف کے یہاں بھیجا کرتے تھے۔ اس عہد میں جن لوگوں کو طوائف کی صحبت نصیب نہیں تھی، انہیں مہذب اور شائستہ تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ شرر کے الفاظ میں:

> '' لکھنؤ میں مشہور تھا کہ جب تک انسان کو رنڈی کی صحبت نہ نصیب ہو، آدمی نہیں بنتا۔'' ۳۶

اس دور میں نوجوانوں کو رنڈیوں کے یہاں جانا برا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ بلکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ وہاں تہذیب و آداب سے واقف ہوں گے۔ لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں

امراؤجان ادا بھی ایک ایسی طوائف ہے، جو لکھنوی تہذیب وثقافت کی آخری شمع ہے۔ اس کے یہاں بھی شرفا کے بچے اور اس عہد کے نوجوان تہذیب اور آداب مجلس سیکھنے جایا کرتے تھے۔ مرزا رسوا نے امراؤجان اداجو ایک لکھنؤ کی طوائف ہے، کے حالات زندگی کو ناول کا موضوع بنایا ہے۔ رسوا نے امراؤجان ادا کے ذریعے اس عہد کے طوائف کی زندگی اور اس کے قدردانوں کا نقشہ بڑی خوبصورتی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انھوں نے امراؤجان ادا کے کردار کے سہارے، لکھنؤ کی تہذیب وتمدن کی منظر کشی بڑی فن کاری کے ساتھ کی ہے۔ لکھنؤ کی دوسری طوائفوں کی طرح امراؤجان ادا کا کوٹھا بھی امرااور شرفا کی جائے پناہ اور آداب وتہذیب کا گہوارہ تھا۔ فلاں کے الفاظ میں:

> ''مرزا رسوا نے امراؤجان ادامیں طوائف کی زندگی اور اس طبقے کے گرویدہ لوگوں کا نقشہ بڑی فن کاری سے پیش کیا ہے۔ انھوں نے اس کے پس منظر میں لکھنؤ کی اس زوال پذیر معاشرت کی تصویر کشی کی ہے جس میں طوائفوں کو ایک مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اس تمدن میں طوائفیں محض ذہنی یا جسمانی عیاشی کا ذریعہ ہی نہیں تھیں بلکہ وہ پوری زندگی پر چھائی ہوئی تھیں۔ ان کا کوٹھا تہذیب و اخلاق کی آماجگاہ سمجھا جاتا تھا جہاں تہذیب اور خصوصاً اداب مجلس سیکھنے کے لئے شرفا کے بچے بھیجے جاتے تھے اور شرفا کا کوٹھوں پر جانا رئیسوں کی وضع داری میں شامل تھا۔'' ۷۳

اس ناول کا موضوع ایک طوائف کی زندگی ہے، لیکن اس کے پس پردہ رسوا نے زوال پذیر معاشرت اور تہذیب کی تصویر کشی کی ہے۔ ۱۸۵۷ء میں جب انگریزوں کا تسلط ہندستان پر قائم ہوا تو نہ صرف صدیوں سے قائم مسلمانوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا بلکہ ان کا تہذیب وتمدن اور علم وادب کا بھی زوال ہو گیا۔ مشرقی تہذیب کا چراغ گل ہونے لگا اور اس کی جگہ مغربی تہذیب اپنا پاؤں پھیلانے لگی۔ مرزا رسوا کے اس ناول میں مشرق

ومغرب کے تہذیبی کشمکش ہی نمایاں ہے۔اس لئے ناول کا مطالعہ اس عہد کے سماج، تہذیب وتمدن اور ادبی مزاج کے پس منظر میں کرنا ہو گا، تبھی اس کی افادیت اوراہمیت واضح ہو گی۔ڈاکٹر آدم شیخ کے الفاظ میں:

''مرزا محمد ہادی رسوا کو ان کے ماحول، معاشرت اور ادبی رجحانات کے پس منظر میں زیادہ واضح شکل میں پہچانا جاسکتا ہے۔ مرزا رسوانے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں وہ ایک فیصلہ کن اور عبوری دور تھا۔ مشرقی تہذیب کا چراغ ٹمٹمارہا تھا اور ایک غیر ملکی تہذیب کا آفتاب پوری آب وتاب کے ساتھ جلوہ افروز ہورہا تھا۔ اور بالآخر ۱۸۵۹ء میں سلطنت اودھ کا خاتمہ نہیں ہوا بلکہ مشرقی تہذیب کا چراغ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گیا۔۔۔۔۔ تاریخ شاہد ہے کہ ۱۸۵۹ء کے بعد ایک مخلوط تہذیبی فضا قائم ہوئی۔''۳۸

امراؤجان ادا محض ایک طوائف کی کہانی نہیں، بلکہ مشرقی تہذیب کی آخری مثال ہے وہ دوسری طوائفوں کی طرح جسم فروشی نہیں کرتی بلکہ وہ پڑھی لکھی اور شائستہ طوائف ہے۔اس کے کوٹھے پر صرف جنسی طلبگاروں کا مجمع نہیں ہوتا بلکہ علم وادب کے شیدائی کی محفلیں بھی سجتی ہیں۔امراؤجان ایک طوائف ضرور ہے لیکن اس کا مذاق ادبی ہے۔اس کی زبان شستہ اور نفیس ہے۔وہ ایک شاعرہ ہے جو شعر کہتی ہے اور اچھی طرح سمجھتی بھی ہے۔اس کی زیادہ تر زندگی علم وادب کی مجلس میں گزرتی ہے۔اسی لئے رسوا نے اس ناول کا آغاز اور امراؤجان ادا کا تعارف شعری نشست سے کیا ہے۔ رسوا کے الفاظ میں:

''امراؤجان۔دیکھتے ہی اللہ! مرزاصاحب آپ تو ہمیں بھول ہی گئے۔
میں۔یہ معلوم کسے تھا کہ آپ کس کوہ قاف میں تشریف رکھتی ہیں۔
امراؤجان۔یوں میں اکثر آپ کی آواز سنا کرتی تھی، مگر کبھی بلانے

کی جرأت نہ ہوئی۔ مگر آج آپ کی غزل نے بے چین کر دیا۔ بیساختہ منھ سے واہ نکل گیا۔ ادھر کسی صاحب نے کہا، یہاں آیئے۔ میں اپنی جگہ پر آپ ہی شرمندہ ہوئی۔ جی میں آیا چپ رہوں، مگر دل نہ مانا۔ آخر اگلی خصوصیتوں کے لحاظ سے آپ کو تشریف دی۔ معاف کیجئے گا۔ ہاں وہ شعر ذرا پھر پڑھ دیجئے۔

میں۔ معاف تو کچھ بھی نہ ہو گا اور نہ میں شعر سناؤں گا۔ اگر آپ کو شوق ہے تو وہیں تشریف لے چلیے۔

امراؤجان۔ مجھے چلنے میں کوئی عذر نہیں۔ مگر خیال ہے کہ صاحب خانہ یا کسی صاحب کو میرا جانا گوار نہ ہو۔''۳۹

مشاعرہ اور شاعرانہ مزاج لکھنوی تہذیب کا ایک اہم جز تھا۔ اس عہد کے ہر خاص وعام میں شعر فہمی پائی جاتی تھی۔ لوگوں کو مشاعرے سے بے حد دلچسپی تھی۔ لکھنؤ کی اس ادبی فضا میں امراؤجان ادا بھی اپنا ایک خاص پہچان رکھتی ہے۔ امرا، شرفا اور شعرا اس کے علم وفن کے گرویدہ ہیں۔

سماج میں رنڈی کو بد کردار اور غیر مہذب تصور کیا جاتا ہے۔ لیکن امراؤجان ادا ایک ایسی رنڈی ہے جو تہذیبی اور ثقافتی اعتبار سے ہر دل عزیز ہے۔ رسوا نے ناول کی ابتدا ہی اس کی طرز زندگی سے کی ہے۔ امراؤجان ادا کے طور طریقے اور طرز رہائش اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ وہ ایک خواندہ اور شائستہ طوائف ہے۔ بقول رسوا:

''اسی کمرے (رسوا کے کمرہ) کے برابر ایک اور کمرہ تھا۔ اس میں ایک طوائف رہتی تھی۔ بود وباش کا طریقہ اور رنڈیوں سے بالکل علحٰدہ تھا۔ نہ کبھی کسی نے کمرے پر سر راہ بیٹھتے دیکھا۔ نہ وہاں کسی کی آمد ورفت تھی۔ دروازے میں دن رات پردے پڑے رہتے تھے۔ چوک کی طرف نکاس کا راستہ بالکل بند رہتا تھا۔ گلی کی جانب ایک اور دروازہ تھا اسی سے نوکر چاکر آتے جاتے تھے۔ اگر

کبھی کبھی رات کو گانے کی آواز نہ آیا کرتی تو یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ اس کمرے میں کوئی رہتا بھی ہے یا نہیں۔''[40]

یہ حقیقت ہے کہ اس دور میں رنڈی کا کوٹھا ادارہ کی حیثیت رکھتا تھا جہاں سے علم وداب کا فروغ ہوتا تھا۔ امرا اور شرفا جب رنڈی کے قدردانوں میں شامل ہوئے تو اس نے بھی اپنے آپ کو ان کے مزاج کے مطابق ڈھالا۔ پہلے طوائف کو صرف بیسواپن سکھائی جاتی تھی۔ لیکن جب وہ دربار میں طلب ہوئی تو اسے علم وادب، آداب مجلس اور انداز گفتگو کی تربیت دی جانے لگی۔ چونکہ دربار کو ایک ایسی طوائف کی ضرورت پیش آئی جو جنسی لذت کے ساتھ ذہنی سکون بھی فراہم کرے۔ لہٰذا طوائف کو وہی معیاری تعلیم وتربیت دی گئیں جس کے قدردان امرا اور شرفا تھے۔ امراؤ جان ادا کی تعلیم و تربیت بھی عمدہ ہوئی تھی۔ امراؤ جان ادا کے الفاظ میں:

''مولوی صاحب نے بہت ہی شفقت سے مجھے پڑھایا تھا۔ ''الف، بے'' ختم ہونے کے بعد کریما مقیما، محمود نامہ۔ صرف رواں پڑھا کر آمد نامہ یاد کرادیا۔ اس کے بعد گلستاں شروع کرادی۔ دوسطریں پڑھاتے تھے۔ سبق حفظ کرایا جاتا تھا۔ خصوصاً اشعار لفظ لفظ کے معنی فقرے کی ترکیب نوک زبان تھی۔ لکھنے پڑھنے پر محنت لی۔ املا درست کرایا گیا۔ خط لکھوائے گئے۔ گلستاں کے بعد اور کتابیں فارسی کی پانی ہو گئی تھیں۔ سبق اس طرح ہوتا تھا جیسے آموختہ پڑھایا جاتا ہے۔ عربی کی صرف نحو اور دو ایک رسالے منطق کے پڑھے۔ سات آٹھ برس مولوی صاحب کے پاس پڑھتی رہی۔ شاعری کے شوق کی ابتدا اور انتہا سے آپ خود واقف ہیں۔''[41]

موسیقی لکھنوی تہذیب کا اہم عنصر تھی۔ لہٰذا طوائف کو موسیقی کی تعلیم دینے کے لئے ایک ماہر استاد مقرر ہوتے تھے۔ امراؤ جان کو موسیقی سے بڑی دلچسپی تھی۔ اس لئے

فن موسیقی سیکھنے میں اسے زیادہ وقت نہیں لگا۔ امراؤ جان ادا کے جملے میں:

''بسم اللہ خورشید کو گاتے ناچتے دیکھ کر میرے دل میں خود بخود ایک امنگ سی پیدا ہوئی۔ بجائے خود گنگنانے اور تھرکنے لگی۔ اسی عرصے میں میری بھی تعلیم شروع ہو گئی۔ میری طبیعت فن موسیقی سے بہت ہی مناسب پائی گئی۔ آواز بھی پکے گانے کے لائق تھی۔ سرگم صاف ہونے کے بعد استاد نے آستائی شروع کرادی۔ استاد جی بہت اصول سے تعلیم دیتے تھے۔ ہر ایک راگ کا سر بیورہ زبانی یاد کرایا جاتا تھا اور وہی گلے سے نکلواتے تھے۔ مجال نہ تھی کوئی سر کومل سے ات کومل، سدھ سے اسدھ یا تیور سے تیور تر ہو جائے۔ اور میری بھی حجتیں کرنے کی عادت تھی۔''۴۲

۱۷۶۴ء کے بعد اودھ میں علم و ادب کا تیزی سے فروغ ہوا اور لکھنؤ شعر و ادب اور تہذیب و ثقافت کا مرکز بن گیا۔ دراصل اودھ کے تاجدار جب سیاست کے میدان میں ناکام ہوئے تو ان کی تمام صلاحیتیں علم وادب اور فنون لطیفہ کی ترقی پر صرف ہونے لگیں۔ یہ سچ ہے کہ جو زمانہ سیاسی تاریخ میں زوال کا ہوتا ہے، وہ علم وادب اور فنون لطیفہ کے لئے عروج کا دور ثابت ہوتا ہے۔ ''امراؤ جان ادا اسی دور کی پیداوار ہے۔'' لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں امراؤ جان ادا کا کوٹھا تہذیب و ثقافت اور علم و ادب کا ادارہ تھا جہاں شرفا کے بچے تہذیب و شائستگی، آداب مجلس اور آداب گفتگو سیکھنے جایا کرتے تھے۔ گویا امراؤ جان ادا ایک ایسی رنڈی ہے جس کی حیثیت سماج میں ایک نمائندہ کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاری کو امراؤ جان سے محبت اور ہمدردی ہوتی ہے۔ اور وہ آج کے سماج میں بھی امراؤ جان ادا کی جستجو کرتا ہے۔ بقول ڈاکٹر ابواللیث صدیقی:

''اس معاشرہ میں طوائف ایک ادارہ تھی جہاں شرفا اپنے بچے کو تہذیب و شائستگی، علم مجلس اور آداب محفل سکھانے کے لئے

بھیجتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امراؤ جان کو پڑھ کر امراؤ جان سے نفرت
پیدا ہونے کی جگہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور بے اختیار جی چاہتا ہے
کہ کاش آج بھی کوئی امراؤ جان ہوتی۔"[۴۳]

امراؤ جان ادا بظاہر ایک طوائف کی کہانی ہے لیکن رسوا نے ایک طوائف کی زندگی کے آئینے میں لکھنؤ کی زوال آمادہ معاشرت کی تصویر کشی کی ہے۔ یہی وجہ کہ یہ کہانی محض ایک طوائف کی داستان نہیں بلکہ ایک عہد، ایک تہذیب اور ایک معاشرہ کی داستان ہے۔ ایک ایسی تہذیب اور معاشرہ جو خالص مشرقی ہے۔ یہ وہی تہذیب ہے جو ایران اور ہندستان کی دو بڑی تہذیبوں کی آمیزش سے وجود میں آئی اور جسے ہند ایرانی کلچر کا نام دیا گیا۔ یہ وہی تہذیب ہے جسے مغلوں نے پروان چڑھایا جس کی مثال دلی کے مساجد، محلات اور قلعے، اور سب سے نایاب مثال آگرہ کا تاج محل ہے۔ اس نے تان سین اور امیر خسرو جیسے با کمال فن کار پیدا کیے۔ دلی میں جب اس تہذیب کا آفتاب غروب ہوا تو لکھنؤ کی سرزمین پر اس کی شعاعیں پھیلیں جس سے ایک نئی صبح کا آفتاب طلوع ہوا۔ دہلی اجڑی تو لکھنؤ کے چمن پر بہار آئی۔ اور پھر اس چمن میں تہذیب و تمدن کی ایسی آبیاری ہوئی کہ اس کی وسعت اور شادابی کی نظیر کہیں نہیں مل سکی۔ لکھنؤ میں جب ارباب تخت و تاج نے تہذیب و تمدن کا بیڑا اٹھایا تو اس سے شعر و ادب اور فنون لطیفہ کی ترقی کی راہیں ہموار ہوئیں۔ شاعری، موسیقی، مصوری، غرض ایسے بے شمار فنون ہیں جن کی ترقی سب سے زیادہ لکھنؤ میں ہوئی۔ کھانا پکانا، لباس، طور طریقے، چال ڈھال، بناؤ سنگار اور گفتار، غرض زندگی کے جس شعبے میں دیکھیں اس تہذیبی ترقی کے آثار ملتے ہیں۔ یہ تمام عناصر لکھنوی تہذیب کے عناصر تھے۔ رسوا نے ایک طوائف کے پس منظر میں ان عناصر کو بہ حسن و خوبی پیش کیا ہے۔ امراؤ جان ادا کی سوانح میں لکھنوی معاشرت اور تہذیب کی دھڑکن ہم صاف طور پر سن سکتے ہیں۔ مثلاً امراؤ جان ادا جب نواب راشد علی کا تعارف کراتی ہے تو

لکھنؤ کے تہذیبی عناصر بھی نمایاں ہوتے ہیں:

''ان دنوں ملک آئین سے ایک صدر الصدور کے صاجزادے طالب علمی کے لئے لکھنؤ میں تشریف لائے ہوئے تھے۔ گھر سے خوش، والد مرحوم ان کے رشوت نذرانہ کے روپے سے ایک بڑا علاقہ ان کے صرف کے لئے چھوڑ گئے۔ تھے چند روز یہاں آ کر اچھے رہے پھر جو لکھنؤ کی ہوا لگی علم تماش بینی میں طاق اور فن بے غیرتی میں مشاق ہو گئے۔ اسم شریف راشد علی تھا۔ راشد تخلص کرتے تھے۔ لکھنؤ کے کسی استاد نے مرشد بنادیا۔ اس تخلص پر آپ کو بہت ہی فرق تھا۔۔۔۔۔ داڑھی منڈنے سے چھوٹا سا چہرہ کیسا بدنما نکل آیا۔ مگر آپ اسے خوب صورت سمجھتے تھے۔ سیاہ رنگ، چیچک کے داغ، بھدی سی ناک، چھوٹی چھوٹی آنکھیں، گال پچکے ہوئے۔ تنگ پیشانی، کوتاہ گردن، ٹھنگنا ساقد۔ غرضکہ ہمہ صفت موصوف تھے۔ مگر آپ اپنے کو یوسف ثانی سمجھتے تھے۔ پہروں آئینہ سامنے رہتا تھا۔ مونچھیں اس قدر مروڑی گئیں کہ آخر چوہیا کی دم ہو گئی۔ بال بڑھائے گئے۔ گھونگھر بنایا گیا۔ نکے دار ٹوپی سر پر رکھی گئی۔ اونچی چولی کا انگرکھا ڈانٹا۔ بڑے پائچوں کا پاجامہ پہنا گیا۔ یہ سب ٹھاٹھ رنڈیوں کی دربار داری کے لئے کیا گیا تھا۔''۴۴

امراؤ جان ادا کے ان الفاظ سے لکھنوی تہذیب کے بہت سے گوشے روشن ہوتے ہیں۔ شاعرانہ مزاج لکھنوی تہذیب کا اہم عنصر تھا۔ شعر و ادب کے چرچے اس قدر تھے کہ ہر کس و ناکس شعر کہنا اپنا پیدائشی حق سمجھتا تھا۔ لکھنؤ میں تک بندی کرنے والا بھی شاعر عظیم اور استاد کہلاتا تھا۔ لکھنؤ اگرچہ علم و ادب کا مرکز تھا لیکن یہاں اخلاقی اور سماجی اعتبار سے دن بدن برائی پیدا ہو رہی تھیں۔ امرا و سلاطین جبری رشوتوں اور نذرانوں سے دولت حاصل کرتے تھے اور اسے اپنے عیش و آرام پر لٹاتے تھے۔ کچھ نواب اور شرفا ایسے

تھے جنھیں دولت وراثت میں ملی تھی۔ اس لیے انھوں نے اسے فراخ دلی سے لٹایا۔ شرفا کے بچے لکھنؤ علم وادب حاصل کرنے کے لئے آتے تھے لیکن یہاں رہ کر وہ علم تماش بینی اور فن بے غیرتی میں مشاق ہو جاتے تھے۔ لکھنؤ کی معاشرت ظاہری آرائش پر خاص توجہ دی جاتی تھی اور اس کا رواج اتنا بڑھا کہ یہ شرافت کی پہچان بن گئی۔ امرا وشرفا اپنے دیوان خانے میں بھی تہذیبی وضع داری کے ساتھ رہتے تھے۔ سر پر نکے دار ٹوپی، اونچی چولی کا انگرکھا، بڑے پائچوں کا پاجامہ پہننا وغیرہ لکھنوی تہذیب میں شامل تھا۔

یہ سچ ہے کہ طوائف لکھنؤ کی معاشرت پر چھائی ہوئی تھی۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس معاشرے کی عیش پسند ذہنیت نے ہی طوائف کو پیدا کیا۔ ان طوائفوں نے یہاں کی خلوت اور جلوت دونوں کو رونق بخشیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ طوائفیں قابل نفرت ہونے کے باوجود یہاں کی زندگی پر چھائی ہوئی تھیں۔ اس عہد میں طوائفوں کے یہاں آمد ورفت اور ان پر زیادہ سے زیادہ مال وزر خرچ کرنا شرفا اپنی شان سمجھتے تھے وہ اپنی شوکت کا مظاہرہ کرنے کے لئے موٹی موٹی رقم پر طوائفوں کو اپنی ملازمت میں رکھتے تھے۔ امراؤ جان ادا کے لفظوں میں:

> ''اسی زمانے میں نواب جعفر علی خاں صاحب کی ملازم ہوئی۔ سن شریف کوئی ستر برس کے قریب تھا۔ منھ میں ایک دانت نہ تھا۔ پشت خم ہو گئی۔ سر میں ایک بال نہ تھا۔ مگر اب تک اپنے کو پیار کرنے کے لائق سمجھتے تھے۔۔۔۔۔۔ آپ کہیے گا اس عمر میں اور ایسی حالت میں رنڈی نوکر رکھنا کیا ضروری تھا؟ سنیے مرزا صاحب اس زمانے کا فیشن یہی تھا۔ کوئی امیر، رئیس ایسا بھی ہو گا جس کے پاس رنڈی نہ ہو۔ نواب صاحب کی سرکار میں جہاں اور سامان شان وشوکت کے تھے۔ وہاں سلامتی منانے کے لئے جلوسیوں میں ایک رنڈی کا بھی اسم، پچھتر روپیہ ماہوار ملتے تھے۔ دو گھنٹہ کے لئے مصاحبت

کر کے چلی آتی تھی۔''۵۴

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں طوائف کی صحبت سماجی وقار کی علامت بن گئی تھی اور عوام وخاص کے لئے ان کے یہاں رسائی باعث افتخار تھی۔

آج سماج میں رنڈی اور اس سے راہ ورسم رکھنے والوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن ایک زمانہ تھا کہ لکھنؤ میں طوائفوں کے یہاں ہر قسم کے لوگوں کی نشست ہوتی تھی۔ ان میں مہذب بھی تھے اور غیر مذہب بھی۔ اس محفل میں عالم بھی شریک ہوتے تھے اور جاہل بھی۔ اس زمانے کے نوجوان بھی تھے اور بزرگ بھی ان کے گرویدہ مولوی ملا بھی تھے اور چوہیڑے بھی۔ غرض اس سماج کا ہر آدمی داد تحسین پیش کر رہا تھا۔ شریف اور رذیل دونوں اپنی فراخ دلی کا ثبوت دیتے تھے۔ لیکن جہاں گفتگو کا سوال ہو تو پھر رذیل کی شخصیت پوشیدہ نہیں رہتی۔ شرفا کو تہذیب اور اپنی عزت کا اتنا خیال تھا کہ وہ کسی بھی صورت میں بد کلامی پر نہیں اترتے تھے۔ یہی اس دور کی تہذیبی خصوصیت تھی جس کی پاسداری شرفا کو عزیز تھی۔ مثلاً امراؤ جان ادا کے کوٹھے پر جب نواب سلطان تشریف فرما تھے، اسی درمیان خاں صاحب بھی امراؤ جان کے کمرے میں زبردستی داخل ہو گئے۔ نواب صاحب نے کافی مہذب ڈھنگ سے سمجھایا، پر خاں صاحب کے پاس شرافت کہاں تھی جو شائستہ لہجے میں باتیں کرتے۔ بقول امراؤ جان ادا:

> ''میں دیکھ رہی تھی کہ نواب کا چہرہ بالکل متغیر ہو گیا ہے۔ مارے غصے کے تھر تھر کانپ رہے تھے۔ واہ ری شرافت اس پاجی نے کس قدر سخت سست کہا۔ مگر یہ آپ ہی آپ کر کے بات کر رہے ہیں۔ اس سے مجھے پہلے تو یہ خیال تھا کہ نواب ڈر گئے مگر یہ خیال میرا غلط نکلا۔ واقعی نواب کو اپنی عزت کا خیال تھا اسی لئے طرح دے رہے تھے۔ چاہتے تھے کہ معاملہ سہولت سے دفع ہو جائے مگر اس پاجی کی بدزبانی

بڑھتی جاتی تھی۔ جس قدر نواب طرح دیتے تھے۔وہ اور شیر ہوتا جاتا
تھا۔''۶؎

اس عہد میں ایسے ایسے اصول پسند نواب اور شرفا تھے جنھیں مرنا منظور تھا لیکن اپنی رسوائی گوارا نہیں کرتے تھے۔ جس جگہ ان کی ایک بار رسوائی ہو جاتی، پھر دوبارہ وہاں جانا پسند نہیں کرتے تھے۔ خانم کے یہاں نواب چھبن کی آمد و رفت ایک زمانے سے تھی۔ نواب صاحب کے پاس جب تک دولت تھی خانم پر لٹایا۔ جب زمانے نے نواب صاحب کے ساتھ برا سلوک کیا تو خانم نے بھی کوئی مروت نہیں کی۔ آخر کار نواب صاحب کو ایک دن خانم کی فرمائش پر اپنی سبکی کا احساس ہوا، اور پھر وہ دوبارا خانم کے کوٹھے پر کبھی نہیں گئے۔ اگرچہ بعد میں ان کے حالات ساز گار ہو گئے۔ امراؤ جان کے مطابق:

''نواب۔ خانم صاحب آپ سب لائق ہیں۔ میں سچ کہتا ہوں اب میں اس لائق نہیں رہا جو کسی کی فرمائش پوری کروں۔

اس کے بعد نواب نے اپنی تباہی کا مختصر حال کہا۔

خانم۔ خیر میاں اس لائق تو آپ نہیں رہے کہ ایک ادنیٰ سی فرمائش پوری کریں۔ پھر تو رنڈی کے مکان پر آنا کیا فرض تھا۔ حضور کو نہیں معلوم کہ بیسوائیں چار پیسے کی میت ہوتی ہیں۔ کیا آپ نے یہ مثل نہیں سنی کہ رنڈی کس کی جورو؟ ہم لوگ مروت کریں تو کھائیں کیا۔ یوں آیئے آپ کا گھر ہے میں منع نہیں کرتی مگر آپ کو اپنی عزت کا خود ہی خیال رکھنا چاہیے۔''۷؎

لکھنؤ کی زوال آمادہ معاشرت میں ہر آدمی طوائف کے یہاں جانا آنا اور اس کے ناز نخرے اٹھانا اپنا فرض سمجھتا ہے۔ اس معاشرت میں عمر کا کوئی لحاظ نہیں۔ مثلاً نورانی چہرے والے مولوی صاحب جن سے علم و ادب سیکھنے لوگ دور دراز سے آتے ہیں اور جو علم و ادب میں اپنا ثانی نہیں رکھتے ان کی عمر ستر سال ہے۔ لیکن اس عمر میں بھی ان میں غضب کا بانکپن ہے جو ایک شوخ رنڈی کے ناز و ادا برداشت کرتے ہیں۔ وہ بسم اللہ جان

کے ہر اشارے پر قربان ہونے کے لئے تیار ہیں۔ وہ اس سن میں بھی اپنی محبوبہ کے حکم پر زیتون کی تسبیح کاورد چھوڑ کر نیم کے درخت کی پھنگی پر چڑھ جاتے تھے۔ امراؤ جان ادا کے جملوں میں:

''بسم اللہ جان کو عشق بازی میں بڑا ملکہ تھا۔ انسان تو انسان فرشتہ ان کے جال سے نہیں نکل سکتا تھا۔ ہزاروں ان کے عاشق تھے اور وہ ہزاروں پر عاشق تھیں۔ سچے عاشقوں میں ایک مولوی صاحب قبلہ کا بھی چہرہ تھا۔ ایسے مولوی نہ تھے۔ عربی کی اونچی اونچی کتابوں کا درس دیتے تھے۔ دور دور سے لوگ ان سے پڑھنے آتے تھے۔ اور معقولات میں ان کا مثل و نظیر نہ تھا۔ جس زمانے کا میں ذکر کرتی ہوں سن شریف ستر سے کچھ کم ہی ہو گا۔ نورانی چہرہ، سفید ڈاڑھی سر منڈا ہوا اس پر عمامہ، عبائے شریف، عصائے مبارک۔ ان کی صورت دیکھ کر کوئی نہیں کہہ سکتا تھا کہ آپ ایک چھٹی ہوئی شوخ نوجوان رنڈی پر عاشق ہیں اور اس طرح عاشق ہیں۔''

مولوی صاحب کی حلیہ کے بعد، ان کے عشق کے امتحان کا بیان امراؤ جان ادا ان الفاظ میں کرتی ہیں:

''مولوی صاحب قبلہ سامنے دوزانو بیٹھے ہوئے ہیں۔ اس وقت ان کی بے کسی کی صورت مجھے کبھی نہ بھولے گی۔ زیتون کی تسبح چپکے چپکے (شاید) یاحفیظُ یاحفیظُ پڑھ رہے ہیں۔ میں جو گئی تو بسم اللہ نے ہاتھ پکڑ کے مجھے برابر بیٹھا لیا۔ میں میر صاحب اور مولوی صاحب کو تسلیم کر کے بیٹھ گئی۔ بسم اللہ نے چپکے سے میرے کان میں کہاں۔ تماشا دیکھو گی؟

بسم اللہ۔ دیکھو (یہ کہہ کے مولوی صاحب کی طرف متوجہ ہوئیں)
مکان کے صحن میں ایک بہت پرانا نیم کا درخت تھا۔ مولوی صاحب کو حکم ہوا اس درخت پر چڑھ جاؤ۔

مولوی صاحب کے منہ پر ہوائیاں اڑنے لگیں۔ تھر تھر کانپنے لگے۔ میں زمین پر گری پڑی جاتی تھی۔ میر صاحب منہ پھیر کے بیٹھ گئے۔ مولوی صاحب بیچارے کبھی آسمان کو دیکھتے۔ کبھی بسم اللہ کی صورت کو۔ وہاں ایک حکم کرکے دوسرا حکم پہنچا اور فوراً تیسرا نادری حکم۔ ''چڑھ جاؤ'' کہتی ہوں۔ اب میں نے دیکھا کہ مولوی صاحب بسم اللہ کہہ کے اٹھے۔ پھر ایک مرتبہ بسم للہ کی طرف دیکھا۔ اس نے اک ذرا چیں بجبیں ہوکے کہا۔ ''ہوں''

مولوی صاحب پائجامہ چڑھا کے درخت پر چڑھنے لگے۔ تھوڑی دور جا کر بسم اللہ کی طرف دیکھا۔ اس دیکھنے کا شاید یہ مطلب تھا کہ بس یا

اور

بسم اللہ -اور

مولوی صاحب اور چڑھے پھر حکم کا انتظار کیا۔ پھر وہی ''اور''اسی طرح درخت کے پھننگ کے پاس پہنچ گئے اب اگر اور چڑھ جاتے تو شاخیں اس قدر پتلی تھیں کہ ضرور ہی گر پڑتے اور جاں بحق تسلیم ہوجاتے ــــــ۔ مولوی صاحب چڑھنے کو تو چڑھ گئے مگر اترنے میں بڑی دقت ہوئی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب گرے اور جب گرے۔ مگر بخیر و عافیت اتر آئے۔ بیچارے پسینے پسینے ہوگئے۔ دم پھول گیا۔''۴۸

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت میں بسم اللہ جیسی طوائف اس دور کی زندگی کی حقیقی تصویر پیش کرتی ہے۔ بسم اللہ جان ایک شوخ اور چھنٹی ہوئی رنڈی ہے، یہ بات مولوی صاحب اور ان کی طرح کے دوسرے عاشقوں کو بھی معلوم ہے۔ لیکن بسم اللہ جان کی شوخی اور کج ادائیں انہیں پسند ہے۔ وہ اس کے ظلم و ستم پر شکوہ نہیں کرتے بلکہ ایک طرح کی لذت محسوس کرتے ہیں۔ لکھنؤ کے زوال پذیر تہذیب

وتمدن میں اسی طرح کے تصنع اور تکلف کی پرچھائیاں دیکھنے کو ملتی ہیں۔

لکھنؤ میں طوائف زندگی کے تمام شعبوں پر چھائی ہوئی تھی۔ خانم کا کوٹھا پوری لکھنوی تہذیب وثقافت کا ادارہ تھا۔ حد تو یہ ہے کہ مذہبی رسوم کی ادائیگی بھی طوائف کے بغیر پوری نہیں ہوتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ طوائف کی زندگی میں دینداری کا پہلو بھی نظر آتا ہے۔ بقول امراؤجان ادا:

> ''خانم کی تعزیہ داری تمام شہر کے رنڈیوں سے بڑھ چڑھ کے تھی۔ امام باڑہ میں ٹیکے، شیشہ آلات جوشیے تھی نادر تھی۔ عشرۂ محرم میں دس روز تک مجلس ہوتی تھی۔ عاشورہ کہ دن سینکڑوں محتاج مومنین کی فاقہ کشی کی جاتی تھی۔ چہلم تک ہر جمعرات کو مجلس ہوتی تھی۔''[۴۹]

تعزیہ داری، ایرانیوں کی، جنھیں شیعہ فرقہ کہا جاتا ہے، عقیدت کا اظہار ہے۔ لکھنؤ کے تاجداروں کا تعلق شیعہ طبقہ سے تھا، اس لئے انھوں نے لکھنؤ کی تہذیب میں تعزیہ داری کو بھی ایک اہم عنصر بنایا۔ ان کے یہاں تعزیہ کے سلسلے میں مختلف قسم کے عقائد ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک سلامتی فرد کا بھی تصور ہے۔ امراؤجان ادا کی سلامتی کے لئے بھی خانم ہر سال محرم میں اس کے نام سے تعزیہ رکھتی تھی۔ امراؤجان ادا کے الفاظ میں:

> '' سال بھر کہیں رہوں۔ مگر محرم میں تعزیہ داری وہیں (خانم کے گھر) کرتی تھی۔ مرے نام کا تعزیہ خانم مرتے دم تک رکھا کیں۔''[۵۰]

مختصر یہ کہ امراؤجان ایک ایسی طوائف ہے کہ جس کی زندگی کے واقعات میں اس عہد کی لکھنوی تہذیب کو دیکھی جاسکتی ہے۔ نوابوں اور رئیسوں کی عیاشی نے ہزاروں طوائف پیدا کیے۔ امراؤجان ادا بھی ان میں سے ایک تھی جس کا کوٹھا تہذیب

وتمدن اور علم وادب کا ادارہ تھا۔ مرزا رسوا کا یہ کمال فن ہے کہ اپنے کردار امراؤجان ادا کی زبانی لکھنؤ کی زوال آمادہ تہذیب کی حسین مرقع کشی کرتے ہیں۔

شریف زادہ مرزا رسوا کا تیسرا سوانحی ناول ہے۔ یہ ناول مرزا عابد حسین کی سوانح عمری ہے مرزا رسوا نے عابد حسین کی سوانح کے پس منظر میں لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت کا نقشہ کھینچا ہے۔ عابد حسین کا کردار زوال پذیر معاشرت کا نمونہ ہے۔ اودھ کے جاگیر دارانہ نظام کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اس کی جگہ ایک نیا غیر ملکی نظام قائم ہوا۔ صدیوں سے قائم ہند ایرانی تہذیب وتمدن کا چراغ گل ہو گیا اور اس کی جگہ ایک نئی یا مغربی تہذیب وتمدن کا چراغ روشن ہوا۔ مسلمانوں کی دولت اور حکومت ختم ہو چکی تھی مگر لوگوں میں ظاہری شان وشوکت باقی تھی۔ لکھنؤ کے جاگیر دارانہ معاشرے میں محنت ومشقت کرنا وقار کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ حالات کا مقابلہ کرنا ان کی شرافت کے خلاف تھا۔ رسوا نے معاشرے کی اس حقیقت کو عابد حسین کی زندگی کے پس منظر میں بیان کیا ہے۔ وہ ایک فرد کو سماجی پس منظر میں بڑے ہی فنکارانہ طور پر ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے ناول شریف زادہ میں فرد اور سماج کے درمیانی رشتے کو موضوع بنایا ہے۔ بقول ڈاکٹر آدم شیخ:

> ''شریف زادہ میں مرزا رسوا نے اس زوال پذیر معاشرت کا نقشہ کھینچا ہے جس کی رقص وسرود اور عیش ونشاط کی محفلیں اجڑ چکی ہیں لیکن ہنوز آنکھوں میں شب کا خمار باقی ہے۔ بادشاہی شان وشوکت، سکّوں کی جھنکار، وظائف وانعامات قصّۂ پارینہ بن چکے ہیں۔ خاندانی شرافت اور شان وشوکت ہاتھ پاؤں جکڑے ہوئے ہیں۔ جدوجہد کو بے عزتی اور جسمانی محنت کو عار سمجھا جا رہا ہے۔ غرض کہ اودھ کا پورا معاشرہ ڈوب رہا ہے۔'' ۵۱

مرزا رسوا نے اس ناول میں ایک مثالی کردار عابد حسین کی زندگی کو موضوع بنایا ہے جو اپنی غربت کا مقابلہ بڑے حوصلے کے ساتھ کرتا ہے اور دن رات کی محنت ومشقت

سے اپنی زندگی کو خوشحال بناتا ہے۔ عابد حسین لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت کا ایسا فرد ہے جو وہ زندگی کی تلخ حقیقت سے نظریں نہیں چراتا بلکہ اسے تسلیم کرتا ہے۔ جب کہ اس عہد میں شرفا جدوجہد کرنا عیب سمجھتے تھے۔ وہ حقیقت کو دیکھ کر بھی نظر انداز کر دیتے تھے۔ افلاس کی زندگی انہیں پسند تھی لیکن محنت ومشقت کرنا انہیں گوارا نہیں تھا۔ وہ خاندانی شرافت اور شان وشوکت پر جھوٹا فخر کرتے تھے لیکن پیٹ کی آگ بجھانے کے لیے دو وقت کی روٹی کا انتظام کرنا اپنی شرافت کی عار سمجھتے تھے۔ بقول مرزا رسوا:

> ''حرفت کو عار سمجھنا ابھی بڑے بڑے شہروں خصوصاً لکھنؤ میں عام ہے اور یہ امر ہماری ترقی میں ہارج ہے۔ عورتوں کے جہل اور بداخلاقیوں سے جو نقصان سوسائٹی کو پہنچ رہا ہے وہ بھی ظاہر ہے اور سبب ان سب مانعات کا یہ امر ہے کہ ابھی تک اعلیٰ درجے کے خیالات ملک میں شائع نہیں ہوئے۔ مفید محنت کو عبادت سمجھ کر اس سے لذت اٹھانے کا خیال ابھی پیدا ہی نہیں ہوا ہے۔۔۔۔ قناعت اور توکل کے مفہوموں میں طرح طرح کی غلط فہمیاں واقع ہو گئی ہیں۔ ایثار ایک پرانا خیال سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ مذہب کی بنیاد رفیع اسی پر قائم ہے ۔ اسی طرح فرض کے معنی سمجھنا اور اس سے ذاتی انس پیدا کرنا، اس کا شوق ابھی دلوں میں پیدا نہیں ہوا ہے۔ ابھی تک دفع الوقت کا ما حصل زندگی خیال کرتے ہیں اور خوشی کی دیوی کے پجاری ہیں۔۔۔۔ ہماری زندگی حشرات الارض کی زندگی ہے۔ انسانیت اور اس کے امتیاز سے ہم بالکل بے خبر ہیں۔'' ۵۲

غرض کہ مرزا رسوا نے شریف زادہ میں اس زوال پذیر معاشرت کی تصویر کشی کی ہے جو ۱۸۵۷ء کے سیاسی طوفان کے بعد سیاسی سماجی اور اقتصادی طور پر متزلزل ہے۔ تلواریں نیام میں رکھی جا چکی ہیں۔ بہادری اور شجاعت قصے بن چکے ہیں۔ رقص وسرود اور عیش وعشرت کی محفلیں اجڑ چکی ہیں۔ تخت وتاج پر انگریزوں کے قبضے ہیں لیکن ماضی کا نشہ

اب بھی ان کے دل ودماغ پر چھایا ہوا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے اثرات معاشرہ پر اتنا گہرا پڑا کہ اخلاق اور مذہب بھی اپنی قدریں کھو رہے تھے۔ مرزا رسوا نے عابد حسین کی بیوی اور فدا حسین کی بیوی کے درمیان گفتگو کے ذریعے اخلاقی اور مذہبی پستی کی طرف بہت ہی خوبصورت ڈھنگ سے اشارہ کیا ہے۔ مرزا رسوا کے الفاظ میں:

''مرزا عابد حسین کی بیوی- تو کیا تم جمعرات کو ماتم کیا کرتی ہو؟
مرزا فدا حسین کی بیوی- ہاں بیوی سو کام دنیا کے کرتے ہیں۔ کوئی نہ کوئی کام ایمان کا بھی تو کرنا چاہئے۔ آخر خدا کو بھی ایک دن منھ دکھانا ہے۔
مرزا عابد حسین کی بیوی- مگر آپ نماز تو پڑھتی نہیں جو اصل کام ہے ایمان کا۔
مرزا فدا حسین کی بیوی- اچھا نماز نہیں پڑھتے نہ سہی۔ ماتم تو آٹھویں روز کا ناغہ نہیں ہونے پاتا۔
مرزا عابد حسین کی بیوی- ایسے ماتم سے کوئی فائدہ نہیں۔ جب نماز نہ پڑھی تو خالی ماتم سے کیا ہوتا ہے؟
مرزا فدا حسین کی بیوی- توبہ توبہ کرو۔ کفر نہ بکو۔ ماتم کو تم اس طرح کہتی ہو؟
مرزا عابد حسین کی بیوی- میں سچ کہتی ہوں۔ امام حسین اس بات سے ہرگز راضی نہ ہوں گے کہ خدا کے فرض کو آپ ترک کر کے ان کا ماتم کیجئے۔
مرزا فدا حسین کی بیوی- یہ تم نے کیا کہا۔ ماتم ایک پر ایک ہے۔''[۵۴]

مرزا رسوا نے شریف زادہ میں لکھنؤ کی زوال آمادہ زندگی کی کمزوریاں ہی نہیں گنوائیں بلکہ ان کمزوریوں اور برائیوں کو ختم کرنے کا علاج بھی بتایا ہے۔ مرزا عابد حسین کا کردار ایک ایسے آدمی کا نقشہ ہے جو حالات کے تحت اپنے آپ کو ڈھالنے کی کوشش

کر رہا ہے۔ مرزا عابد حسین دکھ اور پریشانی کا سامنا ایک سچے انسان کی طرح کرتے ہیں۔ وہ کسی بھی حال میں انسانیت اور شرافت کا دامن ہاتھ سے چھٹنے نہیں دیتے۔ مسلسل کوشش اور محنت کی بنا پر وہ سرکاری عہدوں پر فائز ہوتے ہیں اور پھر ان کی حالت استوار ہوتی ہے۔ ان کا جدوجہد ذاتی انحصار پر ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ وہ اپنے سماج کو بھی مصائب سے نکالنے کی ترکیب کرتے ہیں۔ وہ فدوی میاں اور مرزا حسین جیسے دوستوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ گویا مرزا عابد حسین، اودھ کا مایوس، پریشان اور فریب خوردہ معاشرہ کی بہترین ترجمانی کرتے ہیں۔ بقول مرزا رسوا:

> ''اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ضرورت زمانہ کو دیکھتے ہوئے مرزا عابد حسین کی لائف آئیڈیل ہے جو مصائب مرزا عابد حسین کو اپنی زندگی میں پیش آئے وہ عجیب وغریب نہیں ہیں لیکن جن تدابیر سے انھوں نے ان بلاؤں کا مقابلہ کرکے ان کو دفع کیا، ان کو عمل میں لانے کی جرأت ابھی ملک میں بہت کم پیدا ہوئی ہے۔''[۵۴]

مرزا عابد حسین کی طرح ان کی بیوی بھی مثالی کردار ہے۔ وہ بھی اپنے زمانے کے مصائب کا مقابلہ ہمت اور صبر کے ساتھ کرتی ہے۔ مرزا عابد حسین کی بیوی وفاپسند، جفاکش اور خوش اخلاق خاتون ہے۔ عابد حسین کی طرح وہ بھی کھلے اور جدید ذہن کی ہے۔ وہ مذہب اور سماج کے فرسودہ خیالات کا پاسدار نہیں بلکہ سماج و مذہب کی حقیقی قدروں کی خوگر ہے۔ مصائب کے زمانے میں وہ اپنے شوہر کا بھرپور ساتھ دیتی ہے۔ مرزا رسوا کے الفاظ میں:

> ''میاں تو نوکری کی تلاش میں گئے۔ اب بیوی کا حال سنیے۔ یہ بیچاری صبح سے اٹھ کے ٹوپی کاڑھنے میں مصروف تھیں۔ ایک پلہ تو کئی دن سے تیار تھا دوسرے میں کچھ باقی تھا۔ بارے اس وقت دونوں پلے تیار ہوگئے۔ اب اس کو فروخت کرنے کی فکر ہوئی ــــــ۔ جب حسین علی روپیہ لے کے آئے تو انھوں نے اپنی بیوی کو

دیا۔ بیوی خوشی خوشی دوڑ گئیں۔۔۔۔۔ روپیہ حوالہ کیا۔ اس وقت کی خوشی اس نیک بخت اور غریب بی بی کی زبان قلم سے ادا نہیں ہو سکتی۔ اس روپے کو قدر اسی کو ہو سکتی ہے جس کے بچوں نے دو دن سے کچھ نہ کھایا ہو۔ جس کا شوہر روز صبح کو بھوکا پیاسا نوکری کی تلاش میں نکل جاتا ہو اور شام کو مایوس گھر میں آ کر چپکا سو رہے۔ بیوی نے فوراً میاں حسین علی سے روپیہ بھنایا۔ بنیے کی دوکان سے کھانے کے لئے اناج منگایا۔ بچوں کو جلدی سے دو ٹکیاں ڈال کے کھلائیں۔ پانی پلا کے سلار کھا۔ خود کچھ نہیں کھایا۔۔۔۔۔ مارے بھوک کے آنکھ سے ٹانکا نہیں سوجھتا۔ پھول سے گال مرجھائے جاتے ہیں۔ ہاتھ کانپ رہے ہیں۔ مگر کیا ممکن کہ بے میاں کے کچھ کھالیں۔ دل قوی ہے۔ چار دن کے کھانے کو سامان گھر میں موجود ہے۔ شام کو میاں آئیں گے۔ خدا کرے آج کہیں نوکری ہو جائے۔۔۔۔ اسی خیال کے ساتھ ہی ایک آہِ سرد دل سے نکلی اور اس کے ساتھ دو آنسو ڈھلک کے گالوں تک آ گئے۔"[۵۵]

مختصر یہ کہ مرزا رسوا نے شریف زادہ میں لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت کی عکاسی کی ہے۔ انھوں نے اس ناول میں اودھ کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی کو اجاگر کیا ہے۔ رسوا نے سماجی سیاسی اور معاشی زبوں حالی بیاں ہی نہیں کیا ہے بلکہ ان سے نکلنے کی صورت بھی بتائی ہے۔ عابد حسین ایک ایسا فرد ہے جو وقت کا سامنا ہمت اور حوصلہ کے ساتھ کرتا ہے۔ اور آخر اس کی کوشش کی بدولت ہی اس کے اچھے دن پھرتے ہیں۔ وہ جد وجہد کی بدولت ہی دوبارہ شان و شوکت حاصل کرتا ہے۔ رسوا نے عابد حسین کے کردار کے ذریعے جہاں معاشرے کی پستی کی منظر کشی کی ہے وہیں اس کردار کو تہذیب و تمدن کا آئیڈیل بھی بنایا ہے۔

☆☆☆

حواشی

۱۔ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ساہتیہ اکادمی، دلی، ۱۹۸۳ء ص۔ ۱۴، ۱۵

۲۔ رتن ناتھ سرشار کی ناول نگاری، بحوالہ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۲۵، ۲۶

۳۔ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۱۳

۴۔ عبدالحلیم شرر، گزشتہ لکھنؤ، بحوالہ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۱۳، ۱۴

۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۴

۶۔ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۱۷

۷۔ بحوالہ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۱۹

۸۔ تبسم کاشمیری، فسانۂ آزاد: ایک تنقیدی جائزہ، اردو رائٹرس گلڈ، الہ آباد، ۱۹۸۰ء، ص۔ ۳۵، ۳۶

۹۔ بحوالہ قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ص۔ ۶۲، ۶۳

۱۰۔ تبسم کاشمیری، فسانۂ آزاد: ایک تنقیدی جائزہ، ص۔ ۲۳، ۲۴

۱۱۔ ایضاً، ص۔ ۱۱، ۱۲

۱۲۔ رتن ناتھ سرشار، فسانۂ آزاد (تلخیص)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۰ء، ص۔ ۳۲ تا ۳۸

۱۳۔ ایضاً، ص۔

۱۴۔ ایضاً، ص۔ ۱۹۳

۱۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۱

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ علی احمد فاطمی، عبدالحلیم شرر بہ حیثیت ناول نگار، ص۔ ۳۶۱

۱۸۔ ایضاً، ص۔ ۲۴۴

۱۹۔ دلگداز، مئی ۱۹۳۴ء، ص۔ ۹۷، ۹۸، بحوالہ علی احمد فاطمی، عبدالحلیم شرر بہ حیثیت ناول نگار، ص۔ ۱۵۷، ۱۵۸

۲۰۔ یوسف سرمست، بیسویں صدی میں اردو ناول، ص۔ ۹

۲۱۔ عبدالحلیم شرر، فردوس بریں، ص۔ ۱۱، ۱۲

۲۲۔ ایضاً، ص۔ ۲۷، ۲۸

۲۳۔ ایضاً، ص۔ ۱۲

۲۴۔ ایضاً، ص۔ ۱۳، ۱۶، ۱۷

۲۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۰۸

۲۶۔ ایضاً، ص۔ ۱۱۶

۲۷۔ ایضاً، ص۔ ۱۱۵، ۱۱۶

۲۸۔ ایضاً، ص۔ ۱۵۳

۲۹۔ تعارف، رشید حسن خاں، گذشتہ لکھنؤ، عبدالحلیم شرر، ص۔ ۹

۳۰۔ مرزا ہادی رسوا، سوانح حیات وادبی کارنامے، ڈاکٹر میمونہ بیگم، ص۔ ۱۰۳

۳۱۔ قدیم لکھنؤ کی آخری بہار، مرزا جعفر حسین، ص۔ ۱۳۳

۳۲۔ مقدمہ، رشید حسین خاں، گذشتہ لکھنؤ، عبدالحلیم شرر، ص۔ ۱۴، ۱۵

۳۳۔ ایضاً، ص۔ ۱۹، ۲۲

۳۴۔ لکھنؤ کا شعر وادب، ڈاکٹر سید عبدالباری، ص۔ ۴۷

۳۵۔ ایضاً، ص۔ ۴۷

۳۶۔ مقدمہ رشید حسین خاں، گذشتہ لکھنؤ، عبدالحلیم شرر، ص۔ ۲۲

۳۷۔ مرزا رسوا کے ناولوں کے نسوانی کردار، ڈاکٹر فلاں، ص۔ ۸۷

۳۸۔ مرزا رسوا حیات اور ناول نگاری، ڈاکٹر، آدم شیخ، ص۔ ۱۱، ۱۲، مطبوعہ نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۸۱ء

۳۹۔ امراؤ جان ادا، مرزا محمد ہادی رسوا، تنقید و تنقید و تبصرہ، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ص۔ ۵۱، مطبوعہ: اردو اکیڈمی سندھ پاکستان، ۱۹۶۱ء

۴۰۔ ایضاً، ص۔ ۴۹، ۵۰

۴۱۔ ایضاً، ص۔ ۱۱۷

۴۲۔ ایضاً، ص۔ ۱۰۱

۴۳۔ ایضاً، ص۔ ۲۸

۴۴۔ ایضاً، ص۔ ۱۲۸، ۱۲۹

۴۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۵۷

۴۶۔ ایضاً، ص۔ ۱۴۹

۴۷۔ ایضاً، ص۔ ۱۷۳

۴۸۔ ایضاً، ص۔ ۱۸۰، ۱۸۲

۴۹۔ مرزا محمد رسوا، امراؤجان ادا، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، دہلی، ۱۹۸۵، ص۔ ۱۰۷

۵۰۔ مرزا محمد ہادی رسوا، امراؤجان ادا، تنقید تبصرہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ص۔ ۳۱۵۰

۵۱۔ مرزا رسوا حیات اور ناول نگاری، ڈاکٹر، آدم شیخ، ص۔ ۱۱، ۱۲، مطبوعہ نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۸۱ء

۵۲۔ مرزا محمد ہادی رسوا، شریف زادہ، ص۔ ۱۵، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، دہلی، ۱۹۷۵

۵۳۔ ایضاً، ص۔ ۹۶، ۹۷

۵۴۔ ایضاً، ص۔ ۹، ۱۰

۵۵۔ ایضاً، ص۔ ۱۸۔ ۲۲

☆☆☆

پانچواں باب

حاصل مطالعہ

حاصل مطالعہ

اُنیسویں صدی کا ہندستان سیاسی، سماجی، معاشی، تہذیبی اور ثقافتی اعتبار سے کافی اہمیت کا حامل ہے۔ یہی وہ عہد ہے جس میں مختلف تحریکات ور جحانات نے ہندستان میں دور رس اثرات مرتب کیے۔ کلکتہ میں ''فورٹ ولیم کالج'' اور دہلی میں ''دہلی کالج'' کا قیام ہندستان میں ایک نئی تہذیب کو جنم دینے کے مترادف ثابت ہوا۔ فورٹ ولیم کالج کا قیام اگرچہ انگریزوں نے اپنے سیاسی ارادوں کی تکمیل کے لیے کیا تھا لیکن اس کے علمی، ادبی اور ثقافتی رجحان کو سمجھنے کی کوشش نے اردو زبان وادب کو ایک نیا اسلوب دیا۔ عبارت آرائی کی جگہ سادہ، سہل اور رواں طرز اسلوب کو فروغ دیا جس کے تحت میر امن کی ''باغ وبہار'' حیدر بخش کی ''توتا کہانی'' اور نہال چند لاہوری کی مذہب عشق جیسی کتابیں وجود میں آئیں۔ گل کرسٹ کی کوششوں سے اردو قواعد کی کتابیں بھی منظر عام پر آئیں۔ چھاپے خانے کی ایجاد ہوئی اور تہذیبی بازیافت کے ذریعے ہندوستانیوں میں فکری ارتقا کی راہ ہموار ہوئی۔ حب الوطنی کے جذبات بیدار ہوئے۔ مختلف فنون کی کتابیں شائع ہونے سے ان میں علمی استدلال کی صلاحیت پیدا ہوئی۔ دہلی میں ''دلّی'' کالج کے قیام کے پیچھے بھی انگریزوں کی اپنی منفعت پوشیدہ تھی، لیکن مغربی علوم وفنون کے زیر اثر ہمارا ادب مالامال بھی ہوا۔ سائنسی علوم وافکار کے فروغ سے قدیم اور راسخ اعتقادات پر سے لوگوں کا اعتماد ڈگمگانے لگا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اردو شعر وادب کو اب سائنٹفک انداز میں

سمجھنے اور پیش کرنے کا رجحان بڑھنے لگا۔ ناول نگاری، انشائیہ، مضمون نگاری، صحافت اور تنقید و تحقیق جیسے فنون کے لیے راہ ہموار ہونے لگی تھی۔ تاریخ، قانون، ریاضی اور جغرافیہ کی کتابیں جب ترجمے کے ذریعے اردو میں آئیں تو ادب نے ان سے بھرپور استفادہ کیا۔ مولوی ذکاء اللہ نے تاریخ، جغرافیہ، اخلاق وطبیعیات وغیرہ پر بہت سی کتابیں لکھیں ۔ماسٹر رام چندر نے تذکرۃ الکاملین، فوائد الناظرین اور عجائب روز گار جیسی کتابیں لکھیں۔ صحافت میں رسالہ ''محبِّ ہند'' اسی تحریک کی دین ہے۔ محمد حسین آزاد اور مولوی نذیر احمد کی تحلیقات اسی تحریک کی عطا کردہ ہیں۔ محمد حسین آزاد نے اردو انشاپردازی کو اسی تحریک کے زیر اثر بال و پر عطا کیے اور ڈپٹی نذیر احمد نے اسی تحریک کے زیر اثر ناول جیسی مغربی صنف کی ایجاد کی۔ ان کی کتاب ''مراۃ العروس'' آج بھی اردو کا پہلا ناول تسلیم کیا جاتا ہے (محققین کا اختلاف بھی موجود ہے)۔ وہابی تحریک نے قرآن کے تراجم کے ذریعے اردو ادب کے اسلوب و نگارش کو سہل پسندی اور روزمرہ کی زبان سے قریب کردیا۔اس تحریک کے نمائندوں میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، سید احمد دہلوی، شاہ عبدالقادر اور مولوی شاہ اسماعیل دہلوی کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ سید احمد کا '' رسالہ حقیقت الصلوۃ'' اور شاہ اسماعیل کا ''تقویت الایمان'' کے علاوہ قرآن وحدیث کے ترجمے اور تفاسیر اس تحریک کی نمائندہ مثالیں ہیں۔اسی عہد میں برہمو اور آریہ سماج نے ہندوستانی عوام سے قدامت پرستی اور دقیانوسی خیالات کو رفع کرکے سائنسی اور حقیقی علوم وفکر کو رائج کیا۔ اس تحریک کے پیشوا راجا رام موہن رائے تھے۔ اس تحریک نے ''بنیادالایمان'' از ستیا نندا گنی ہوتری'' '' کلمات الدین'' اور ہندو دھرم کی پرتشٹھا'' از راج نرائن، اور ''دھرم رکشا'' از باب چند رائے جیسی کتابیں پیش کیں۔ آریہ سماج کی منفی سوچ نے ''شدھی کی تحریک'' شروع کی تھی جس کے نتیجے میں اردو دو خانوں میں منقسم کردی گئی اور اس کا دوسرا روپ فارسی معرا اور سنسکرت آمیز ہو گیا جسے ہم آج

ہندی کے نام سے جانتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کے بعد جو صورت حال پیدا ہوئی، وہ بے حد دگر گوں تھی۔ خاص طور سے مسلمانوں کا تہذیبی ڈھانچہ پوری طرح بکھرنے لگا تھا، لیکن اسی درمیان سید احمد خان نے مسلمانوں کی سیاسی، سماجی اور معاشی سطح کو بہتر بنانے کا عزم کیا اور ان کی کوششوں سے مسلمانوں میں نشاۃ الثانیہ کا کام شروع ہوا جسے ہم علی گڑھ تحریک کے نام سے جانتے ہیں۔ ''علی گڑھ تحریک'' کا مقصد نہ صرف سماج میں بلکہ ادب میں بھی، عقلیت، مادیت، اجتماعیت، حقائق نگاری، روایت شکنی اور سائنٹفک نظرے کو فروغ دینا تھا۔ اس تحریک کے نمائندوں میں سر سید کے علاوہ مولانا آزاد، مولانا حالی، اور شبلی نعمانی کے نام اہم ہیں۔ اس تحریک نے اردو زبان وادب کے سلوب کو سہل، رواں اور حقیقت پسند بنانے میں بہت اہم رول ادا کیا۔ علاوہ ازیں نظم ونثر دونوں کو متاثر کیا اور فن کار کی فکر کو طبیعت اور زندگی کا وسیلۂ اظہار بنا دیا۔ سر سید کا رسالہ ''تہذیب الاخلاق''، مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب ''آب حیات'' اور مولانا حالی کی ''مقدمۂ شعر وشاعری'' اس دور کے ادبی زاویۂ نظر کو مکمل طور پر واضح کرتی ہیں۔ اس تحریک کے دوش بہ دوش ''انجمن پنجاب'' کی تحریک نے بھی اردو ادب کو حقیقت پسندی سے قریب تر لانے میں کارہائے نمایاں انجام دیے کیوں کہ اس تحریک کے بانی بھی وہی آزاد اور حالؔی ہیں جنھوں نے سر سید تحریک کی باگ ڈور سنبھال رکھی تھی۔ اس طرح انیسویں صدی میں جاری تحریکات نے اردو ادب کو قدامت پرستی اور جمود سے نجات دلانے کے لیے قابل تحسین کارنامے انجام دیے اور ادب کو حقیقت پسندی، ترقی پسندی اور استدلالی بنانے میں اہم رول ادا کیا۔

جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے تہذیبی سطح پر ہندستان میں انیسویں صدی کے آغاز سے ہی تبدیلی آنے لگی تھی لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد جس طرح کے حالات پیدا ہوئے، اس نے اس میں مزید شدت پیدا کر دی تھی۔ عقلیت اور حقیقت نگاری

کے باعث خیالات میں وسعت پیدا ہونے لگی تھی اور منطقی استدلال نے عوام کے ذہنوں کو تخیلاتی دنیا سے بیزار کرنا شروع کر دیا تھا۔ ایک ایک بات اور ایک ایک عمل پر ناقدانہ روشنی ڈالنے کا رجحان عام ہونے لگا تھا۔ زبان و ادب، فنون لطیفہ اور سماجی اقدار کسی بھی معاشرے یا تہذیب کا بے حد اہم حصہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا بدلے ہوئے تہذیبی منظر نامے میں ان کا بھی رنگ و روپ بدلا اور دیکھتے ہی دیکھتے ان میں مغربی افکار و نظریات کے اثرات در آنے لگے تھے۔ اس زمانے میں اردو کو ہندستان گیر حیثیت حاصل تھی اور مذکورہ حالات میں اردو زبان و ادب نے زیادہ زور و شور سے ان اثرات کو قبول کرنا شروع کر دیا تھا۔ وہ شاعری جس میں تصورات و تخیلات کا ایک لامتناہی سلسلہ قائم رہتا تھا۔ جو گل و بلبل، کاکل و رخسار اور عشق و عاشقی کے علاوہ دیگر موضوعات کو اپنے اندر ڈھالنا معیوب سمجھتی تھی، اب سیاسی، سماجی اور تہذیبی معاملات کو بھی اپنے دامن میں جگہ دینے لگی تھی۔ غزل جو محض عورتوں سے باتیں کرنے لیے مخصوص تھی، اب عوام سے باتیں کرنے کو تیار تھی۔ یہی نہیں سماجی زندگی کے لیے باقاعدہ شاعری کے نئے فارم وضع کیے گئے۔ غزل کے بجائے نظموں پر خصوصی توجہ دی جانے لگی تھی۔ ان حالات میں ایسی نثری تحریروں کو بھی فروغ ملا جن میں معاشرت کی حقیقی تصویر پیش کی جاسکے۔ مافوق فطری عناصر سے بھرپور داستان گوئی کی روایت اب رفتہ رفتہ زوال آمادہ ہوئی اور حقیقت پسندانہ ناولوں نے اپنی شناخت قائم کرنا شروع کر دی جس میں ہندستانی معاشرت کی حقیقی تصویر پیش کی جانے لگی تھی۔ اس عہد میں ڈپٹی نذیر احمد، رتن ناتھ سرشار، عبدالحلیم شرر اور مرزا محمد ہادی رسوا جیسے ناول نگاروں نے اپنے ناولوں ''ابن الوقت''، ''فردوس بریں''، ''فسانۂ آزاد'' اور '' امراؤ جان'' وغیرہ میں ہندستان کی تہذیب و ثقافت کو بے حد حقیقی انداز میں پیش کیا ہے۔ ان ناولوں میں انیسویں صدی کے ہندستان کی تہذیب و ثقافت پوری جزیات کے ساتھ قارئین کے سامنے نمودار ہوتی ہے جس سے اس عہد کی تہذیبی و ثقافتی تاریخ مرتب

کی جاسکتی ہے۔انیسویں صدی میں ہندستان کی تہذیبی روایت ایک ایسے دوراہے پر کھڑی نظر آتی ہے جہاں ایک طرف مشرقی تہذیب کے نقش دھندلے ہو رہے تھے تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب یعنی مغربی تہذیب اپنے پورے وجود کے ساتھ ہندستان کے رگ و پے میں سرایت کرنے لگی تھی۔

ڈپٹی نذیر احمد کے بیشتر ناولوں میں اس عہد کی تہذیب و ثقافت پورے آب و تاب کے ساتھ نمایاں ہوتی ہے۔ان کا پہلا ناول ''مراۃالعروس'' اس زمانے کی تہذیبی اور معاشرتی صورت حال کو پوری طرح سے اجاگر کرتا ہے۔شادی بیاہ کے رسم و رواج، شریف گھرانوں کی عورتوں کی جہالت،ان کی بداعتقادی اور اوہام پرستی کی پوری تفصیل آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔علاوہ ازیں اس ناول میں اس عہد کے مسلم متوسط طبقے کی گھریلو زندگی،ان کے تہذیبی اقدار، عورتوں کے آپسی روابط اور رنجشیں،رشتہ داروں کے جھگڑے اور دیگر سماجی اقدار پر بھی بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ ''ابن الوقت''میں نذیر احمد نے مشرقی و مغربی تہذیب کے مابین تصادم اور عقل و مذہب کے مابین اس عہد میں جو ایک کشمکش جاری تھی،اس کا نقشہ کھینچا ہے۔دراصل نذیر احمد کے سامنے جو معاشرہ تھا،اس میں تہذیبی اور مذہبی تصادم اپنے عروج پر تھا۔نذیر احمد معاشرے میں تبدیلی کے خواں ضرور تھے لیکن قومی شناخت کو برقرار رکھنے والے مشرقی تہذیب کے مخصوص عناصر کو بھی باقی رکھنے کے متمنی تھے۔ نذیر احمد صرف انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے مشرقی وضع قطع کی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔وہ انگریزوں کی بہادری، آزادیِ رائے، محنت و مشقت اور ان کی اختراعی خصوصیات کو اپنی قوم میں لانا چاہتے تھے۔ نذیر احمد نے ''ابن الوقت'' کو جس طرح سے طویل مکالمے پر ادھورا ہی ختم کردیا ہے،اس سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ یہ تہذیبی تصادم کی کیفیت سماج میں ابھی ختم نہیں ہوئی ہے بلکہ اب بھی جاری ہے۔

''توبۃ النصوح ''میں مذہبی اور اخلاقی تصورات کو پیش کیا گیا ہے۔اس ناول میں نذیر احمد نے تربیت اولاد کی اہمیت اور ان کے کردار پر ماں باپ اور ماحول کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔علاوہ ازیں اس ناول سے وبا کے متعلق عام لوگوں کے اعتقادات، نوجوان طبقے کے لاأبالی پن، ان کی مذہب بیزاری، عیش و عشرت اور لغویات میں انکی مشغولیت اور انکے اخلاقی اور مذہبی زوال کی پوری تصویر اُبھر کر سامنے آجاتی ہے۔اُس عہد کے نوجوانوں کے لباس، انکی وضع قطع، انکی مصروفیت کے ذرائع، مشترکہ خاندان میں آپسی رشتے اور جاگیردارانہ عہد کے چاپلوس اور چرب زبان کردار اور اس سماج کا کھوکھلا پن سبھی کچھ پیش کردیا ہے۔''رویائے صادقہ''آپس کے دینی و مذہبی تصادم پر مبنی ناول ہے۔اس میں نذیر احمد نے مسلمانوں کے مذہبی تنازعات ختم کرکے ایک اجتہادی رجحان پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔علاوہ ازیں اس ناول میں بھی مغربی معاشرت کے خلاف ایک خاموش کشمکش جاری و ساری نظر آتی ہے جس کے ذریعے نذیر احمد نے لوگوں میں صالح مذہبی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی۔''ایامیٰ''میں عقد بیوگان کی اہمیت اور ضرورت کو اجاگر کیا ہے۔اور سماج کے اس رسم پر کاری ضرب لگائی ہے جس کے تحت بیوہ کی عقد ثانی کو معیوب سمجھا جاتا تھا۔فسانۂ مبتلا میں تعدد ازدواج کی بناپر سماجی برائیوں اور ناقص تعلیم و تربیت کے برے نتائج کو بڑی خوبی سے اجاگر کیا ہے۔

اس طرح نذیر احمد کے تمام ناولوں میں اس عہد کے سماجی حقائق اور تہذیبی صورت حال کی خوب صورت عکاسی ہوتی ہے۔ان کے ناولوں کے پس منظر میں انیسویں صدی کے متوسط مسلم گھرانوں کی سماجی اور تہذیبی مسائل کا پورا نقشہ ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔دراصل نذیر احمد کا مقصد انسان اور انسانی سماج کو بہتر بنانا تھا۔لہٰذا اصلاح کی شروعات گھریلو زندگی سے کی۔یہی وجہ ہے کہ کہیں کہیں ان کی مقصدیت ناول کے فن پر غالب نظر آتی ہے۔اس کے باوجود ان کے ناولوں خاص طور سے مراۃ العروس،

توبۃ النصوح اور ابن الوقت سے انیسویں صدی کے متوسط مسلم طبقے کی گھریلو زندگی، ان کے آپسی رشتے، سماجی اقدار، عورتوں کی سماجی اور تہذیبی صورت حال، سماج کے زوال پذیر اخلاقی اقدار، بچوں کی تعلیم و تربیت کے تئیں ماں باپ کی بے رخی، مشرق و مغرب کے مابین تہذیبی تصادم اور قدیم و جدید اقدار کے درمیان کشمکش کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔

رتن ناتھ سرشار کو لکھنوی تہذیب پیش کرنے میں خاصی مہارت حاصل ہے۔ ان کا بے حد ضخیم اور مشہور ناول ''فسانۂ آزاد'' کا اصل موضوع لکھنؤ کی تہذیب ہے۔ میاں آزاد نامی ایک شخص کو ایک حسین و جمیل لڑکی سے عشق ہو جاتا ہے۔ لڑکی اس شرط پر آزاد سے شادی کرنے کو راضی ہو جاتی ہے کہ وہ روم جا کر سلطان ترکی کی فوج میں شامل ہوں اور روس کے خلاف جنگ کرے۔ چوں کہ میاں آزاد اپنے عشق میں پکے تھے لہٰذا وہ اس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں اور روم جا کر ترکی کی فوج میں شامل ہو کر روس کے خلاف جنگ لڑتے ہیں۔ جب وہ کامیاب و کامران واپس آتے ہیں تو اس کی شادی اس کی محبوبہ سے ہو جاتی ہے۔ اس مختصر کہانی کو سرشار نے اس قدر طول دیا ہے کہ یہ ناول تقریباً تین ہزار صفحات کو محیط ہو گیا ہے۔ دراصل اس کہانی کے پس پردہ سرشار نے لکھنؤ کی سیاسی، سماجی، معاشرتی، تہذیبی اور ثقافتی حالات کو بیان کیا ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں لکھنؤ کے امیروں، رئیسوں، محل سراؤں، گلی کوچوں اور بازاروں کی رنگا رنگ زندگی کے مناظر کو بڑے دلکش پیرایے میں بیان کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ناول کو ''مرقع لکھنؤ'' بھی کہا جاتا ہے۔ سرشار نے لکھنوی تہذیب کی مرقع کشی کے لیے طنز و مزاح کا بھی سہارا لیا ہے جس کا مظہر ''خوجی'' ہے۔ بزدل، بدصورت، بے ڈول، چاپلوس، ہوس پرست لیکن ہوس پرستی کے ثمر سے ناآشنا۔ اس کردار کے ذریعے سرشار نے لکھنؤ کے درباریوں کا نقشہ کھینچا ہے جو بلاشبہ تنزل پذیر درباری طبقے کی آخری منزل کی شکل میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ دراصل یہ دور ایک تہذیب کے زوال اور ایک نئی

تہذیب کے عروج کا تھا۔اس عہد میں ایک طبقہ ایسا تھا جو نئی تہذیب کو طنز کا نشانہ بنا رہا تھا۔دوسرا طبقہ نئی تہذیب کے روشن پہلوؤں کا اعتراف کر رہا تھا۔ سرشار کا تعلق بھی دوسرے طبقے سے تھا۔یہی وجہ ہے کہ سرشار فسانۂ آزاد کا کردار آزاد کے وسیلے سے اپنے ترقی پسندانہ خیالات کو فروغ دیتے ہیں۔وہ ان رسم و رواج کا مذاق اڑاتے ہیں جو انسانیت اور تہذیب کے خلاف ہیں۔ لکھنؤ کی زوال آمادہ معاشرت کی رنگارنگی سرشار ہمیں آزاد کی نگاہوں سے دکھاتے ہیں۔آزاد ایک نئے ذہن اور نئے خیال کا آدمی ہے۔وہ جدید علوم کا استقبال کرتا ہے۔وہ ماضی کے تصورات میں اپنی زندگی گزارنا نہیں چاہتا ہے۔وہ پرانی تہذیب کے زوال کو قبول کرتا ہے اور نئے عہد میں نئی تہذیب و ثقافت کو خوش آمدید کرتا ہے۔

عبدالحلیم شرر نے ''فردوس بریں'' میں حسین اور زمرد جیسے دو کرداروں کے وسیلے سے انیسویں صدی کی تہذیب کی عکاسی بہترین ڈھنگ سے کی ہے۔ حسین اس عہد کے متوسط طبقے کے نوجوانوں کا نمائندہ ہے تو زمرد اس معاشرے کی لڑکیوں اور عورتوں کی۔ بلقان خاتون اس ناول کی ایسی کردار ہے جو صدیوں سے رائج عورتوں کے خلاف فرسودہ سماجی روایت کو توڑتی ہے اور یہ ثابت کرتی ہے کہ عورت سماج کی ایک اہم اور ذمہ دار فرد ہے اور کسی بھی زاویے سے وہ مردوں سے کم نہیں ہے۔اس ناول میں ایک اور نسوانی کردار ہے جس کا نام مرجان ہے۔مرجان ایک ایسا نسوانی کردار ہے جو اپنی ناکامی کا جشن دوسروں کو برباد کرکے مناتی ہے۔یہی چار اہم کردار ہیں جن کے ذریعے شرر نے انیسوی صدی کے تہذیبی اور سماجی اقدار کی منظر کشی کی ہے۔اس لئے میں چاہوں گا کہ ان چاروں کرداروں کا جائزہ الگ الگ لوں تاکہ اس عہد کے تہذیبی اور سماجی اقدار پوری طرح نمایاں ہو سکیں۔

مرزا محمد ہادی رسوا کا اہم ناول ''امراؤ جان ادا'' ایک ایسی طوائف کی کہانی پر

مشتمل ہے جو زمانے کے ہاتھوں طوائف بنادی جاتی ہے۔ رسوا نے امراؤجان کے کردار کے ذریعے اس عہد کی لکھنوی تہذیب کو پوری جزیات کے ساتھ پیش کیا ہے۔ نوابوں اور رئیسوں کی عیاشی نے ہزاروں طوائف پیدا کیے۔ امراؤ جان ادا بھی ان میں سے ایک تھی جس کا کوٹھا تہذیب و تمدن اور علم وادب کا ادارہ تھا۔ مرزا رسوا کا یہ کمال فن ہے کہ اپنے کردار امراؤجان ادا کی زبانی لکھنؤ کی زوال آمادہ تہذیب کی حسین مرقع کشی کرتے ہیں۔ ''شریف زادہ'' ایک سوانحی ناول ہے۔ مرزا رسوا نے عابد حسین کی سوانح کے پس منظر میں لکھنؤ کی زوال پذیر معاشرت کا اس ناول میں زبردست نقشہ کھینچا ہے۔ عابد حسین کا کردار زوال پذیر معاشرت کا نمونہ ہے۔ اودھ کے جاگیردارانہ نظام کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اس کی جگہ ایک نیا غیر ملکی نظام قائم ہوا۔ صدیوں سے قائم ہندایرانی تہذیب و تمدن کا چراغ گل ہو گیا اور اس کی جگہ ایک نئی یا مغربی تہذیب و تمدن کا چراغ روشن ہوا۔ مسلمانوں کی دولت اور حکومت ختم ہو چکی تھی مگر لوگوں میں ظاہری شان وشوکت باقی تھی۔ لکھنؤ کے جاگیردارانہ معاشرے میں محنت ومشقت کرنا وقار کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ حالات کا مقابلہ کرنا ان کی شرافت کے خلاف تھا۔ رسوا نے معاشرے کی اس حقیقت کو عابد حسین کی زندگی کے پس منظر میں بیان کیا ہے۔ وہ ایک فرد کو سماجی پس منظر میں بڑے ہی فنکارانہ طور پر ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے ناول شریف زادہ میں فرد اور سماج کے درمیانی رشتے کو موضوع بنایا ہے۔ مرزا رسوا نے شریف زادہ میں اودھ کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی زندگی کو اجاگر کیا ہے۔ رسوا نے سماجی سیاسی اور معاشی زبوں حالی بیان ہی نہیں کیا ہے بلکہ ان سے نکلنے کی صورت بھی بتائی ہے۔ عابد حسین ایک ایسا فرد ہے جو وقت کا سامنا ہمت اور حوصلہ کے ساتھ کرتا ہے۔ اور آخر اس کی کوشش کی بدولت ہی اس کے اچھے دن پھرتے ہیں۔ وہ جدوجہد کی بدولت ہی دوبارہ شان وشوکت حاصل کرتا ہے۔ رسوا نے عابد حسین کے کردار کے ذریعے جہاں معاشرے کی

پستی کی منظر کشی کی ہے وہیں اس کردار کو تہذیب و تمدن کا آئیڈیل بھی بنایا ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نذیر احمد نے اپنے ناولوں ''مراۃالعروس''، ''ابن الوقت'' اور توبۃ النصوح''، رتن ناتھ سرشار نے ''فسانۂ آزاد''، عبدالحلیم شرر نے ''فردوس بریں'' اور مرزا محمد ہادی رسوا نے ''امراؤجان ادا'' میں انیسویں صدی کے نصف آخر کے ہندستانی تہذیب و ثقافت کی جیتی جاگتی تصویریں پیش کی ہیں جس سے قارئین اس عہد کی سیاسی، سماجی، تہذیبی، اخلاقی اور ثقافتی صورت حال سے بخوبی واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

کتابیات

کتابیات

بنیادی ماخذ

نذیر احمد، فسانۂ مبتلا (تصحیح و ترتیب: صدیق الرحمٰن قدوائی)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء

نذیر احمد، مراۃ العروس، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۳ء

نذیر احمد، بنات النعش، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۳ء

نذیر احمد، رویائے صادقہ، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ب ت

نذیر احمد، ابن الوقت (تصحیح و ترتیب: خلیق انجم)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۷ء

نذیر احمد، توبۃ النصوح (تصحیح و ترتیب: مالک رام)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ب ت

رتن ناتھ سرشار، فسانۂ آزاد (تلخیص)، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۰ء

عبدالحلیم شرر، فردوس بریں، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۹۰

مرزا محمد رسوا، امراؤ جان ادا، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، دہلی، ۱۹۸۵

مرزا محمد ہادی رسوا، شریف زادہ، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ، دہلی، ۱۹۷۵

ثانوی ماخذ

آدم شیخ، مرزا رسوا: حیات اور ناول نگاری، مطبوعہ نسیم بک ڈپو، لکھنؤ، ۱۹۸۱ء

ابواللیث صدیقی، امراؤ جان ادا، مرزا محمد ہادی رسوا، تنقید و تنقید و تبصرہ، مطبوعہ: اردو اکیڈمی سندھ پاکستان، ۱۹۶۱ء

احتشام حسین، ذوق ادب اور شعور، ادارہ فروغ اردو لکھنؤ، ۱۹۸۷ء

احتشام حسین، اردو ادب کی تنقیدی تاریخ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء

احسن فاروقی، اردو ناول کی تنقیدی تاریخ، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ب ت

ارجن دیو، تہذیب کی کہانی، این. سی ای آر ٹی، نئی دہلی، ۱۹۶۶ء

ارشد اعجاز علی، نذیر احمد کی ناول نگاری، دی آرٹ پریس، پٹنہ، ۱۹۸۴ء

اشفاق احمد اعظمی، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، مکتبہ شاہراہ دہلی، ۱۹۷۴ء

اشفاق احمد خاں، نذیر احمد کے ناول، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء

اطہر پرویز، ادب کا مطالعہ، اردو گھر علی گڑھ، ۱۹۸۰ء

اعجاز حسین، اردو شاعری کا سماجی پس منظر، کارواں پبلشرز، الہ آباد، ۱۹۶۸ء

افتخار صدیقی، مولوی نذیر احمد: احوال و آثار، مجلس ترقی اردو ادب، لاہور، ۱۹۷۱ء

افصح ظفر، اکبر الہ آبادی، ناشر: ندارد، ب ت

الطاف حسین حالی، حیات جاوید، حصہ اول، ص۔ ۱۲۹، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۲ء

انتظار مرزا، دلی کی تہذیب، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۱ء

انوار الحسن، ڈاکٹر نذیر احمد، ادارہ فروغ اردو لکھنؤ، ۱۹۵۷ء

انور سدید، اردو ادب کی تحریکیں، کتابی دنیا، دہلی، ۲۰۰۴ء

انیس فاروقی، ہندستانی مصوری ایک خاکہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء

انیس ناگی، ڈپٹی نذیر احمد کی ناول نگاری، فروشنز پراوئیٹ لمیٹیڈ، لاہور، ۱۹۸۸ء

ایم. این سری نواسن، جدید ہندستان میں ذات پات (مترجم: شہباز حسین)، نیشنل بک ٹرسٹ، دہلی، ۱۹۷۴ء

بدر النساشہاب، ڈپٹی نذیر احمد کے ناولوں میں سماجی اقدار، دار الادب، پٹنہ، ۱۹۸۵ء
پرسی براؤن، ہندستانی مصوری (عہد مغلیہ میں)، مترجم: عبد الحق، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء
پریم پال اشک، سرشار بشن نرائن در کی نظر میں، آزاد کتاب گھر، دہلی، ۱۹۶۶ء
تاراچند، ہندستانی کلچر کا ارتقا، شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۶۷ء
تبسم کاشمیری، فسانۂ آزاد: ایک تنقیدی جائزہ، اردو رائٹرس گلڈ، الہ آباد، ۱۹۸۰ء
تنویر احمد علوی، جنوب مغربی ایشیا میں ہمارا تہذیبی ورثہ، شاہد پبلی کیشنز دریا گنج دہلی، ۲۰۰۰ء
خلیق احمد نظامی، سر سید اور علی گڑھ تحریک، ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۲۰۰۰ء
خلیق احمد نظامی، سید احمد خاں، مترجم: اصغر عباس، پبلی کیشن ڈویژن، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء،
خلیق احمد نظامی، دلی: تاریخ کے آئینے میں، آدم پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز دہلی، ۱۹۸۹ء
خواجہ احمد فاروقی، ماسٹر رام چندر (مرتبہ: صدیق الرحمٰن قدوائی)، شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی، ۱۹۶۱ء
خیر بہوروی (مرتب)، نظر مقبول، آل انڈیا شفیق میموریل سوسائٹی، جون پور، ۱۹۷۰ء
راشد الخیری، دلی کی آخری بہار (مرتبہ: ضمیر حسن دہلوی)، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۳ء
رفیق زکریا، ہندستانی سیاست میں مسلمانوں کا عروج (مترجم: ثاقب انور)، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء
زینت بشیر، نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدر آباد، ۱۹۹۱ء،
سجاد ظہیر، روشنائی، سیما پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء
سمیع اللہ، فورٹ ولیم کالج،
سمیندر ناتھ ٹیگور، راجہ رام موہن رائے (مترجم: نور الحسن نقوی)، ص۔ ۱۲، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۸۴ء

سی. اے. قادر، ثقافتی انسانیات، ادارہ ادبیات پاکستان، ۱۹۹۵ء
سید عبداللہ، سر سید اور ان کے نامور رفقا، ایجو کیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۱۹۸۸ء
شاہد حسین، قصہ مہر افروز و دلبر، شاہد پبلی کیشنز نئی دہلی، ۱۹۹۸ء
شمس الرحمٰن فاروقی، اردو کا ابتدائی زمانہ، آج کی کتابیں، کراچی، ۱۹۹۹ء
شمیم احمد (مرتب)، مرحوم دلی کی ایک جھلک، ادارہ ادبیات دلی، دہلی، ب ت
صفدر حسین، لکھنؤ کی تہذیبی میراث، اردو پبلشرز، تلک مارگ، لکھنؤ، ۱۹۷۸ء
ضمیر حسن دہلوی، دلی کا آخری دیدار، اردو اکادمی دہلی، ۱۹۸۶ء،
ضمیر حسن دہلوی، دہلوی اردو، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۰ء
ضمیر حسن دہلوی (مرتب)، دلی کی آخری بہار، اردو اکادمی دہلی، ۲۰۰۳ء،
طیبہ خاتون، اردو میں ادبی نثر کی تاریخ، مرکزی پرنٹرس، دہلی، ۱۹۹۹ء
عابد حسین، قومی تہذیب کا مسئلہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۱۹۰۸ء
عبادت بریلوی، جدید شاعری، ایجو کیشنل پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ب ت
عبدالباری، لکھنؤ کے شعر و ادب کا معاشرتی و ثقافتی پس منظر، مصنف، سلطان پور یوپی، ۱۹۸۷ء
عبدالقادر سروری، اودھ کی ادبی تاریخ، محمد عثمان اینڈ سنز، ۱۹۷۵ء
عبداللہ یوسف علی، انگریزی عہد میں ہندستان کے تمدن کی تاریخ، دوست ایسوسی ایشن، لاہور، ۱۹۹۴ء
عبدالحق، مطالعہ سر سید احمد خاں، عام آفسیٹ پرنٹرس دہلی، ۱۹۹۷ء
عبدالحلیم شرر، گذشتہ لکھنؤ، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء
عبدالمنان بیدل، شاہکار شرر، لالہ رام نراین لعل بک سیلر، الہ آباد
عرش ملسیانی، ہم ایک ہیں، پبلی کیشن ڈیویژن، نئی دہلی، ۱۹۷۶ء،

علی احمد فاطمی، عبدالحلیم شرر بہ حیثیت ناول نگار،
علی عباس حسینی، ناول کی تاریخ اور تنقید، ایجو کیشنل بک ہاؤس علی گڑھ، ۱۹۹۰ء
عمادالحسن آزاد فاروقی، ہند اسلامی تہذیب کا ارتقا، تہذیبی لین دین اور فنون لطیفہ، مکتبہ جامعہ نئی دہلی، ۱۹۸۵ء
قمر مصباح، رتن ناتھ سرشار، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۸۲ء
قمر رئیس، رتن ناتھ سرشار، ساہتیہ اکادمی، دلی، ۱۹۸۳ء
کشن پرشاد کول، ادبی اور قومی تذکرے، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۵۱ء
کلثوم نواز، رجب علی بیگ کا تہذیبی شعور، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۵ء
کنور محمد اشرف، ہندستانی معاشرہ عہد وسطیٰ میں (مترجم: قمرالدین)، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۴ء
مالک رام، قدیم دلّی کالج، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، دہلی، ۱۹۷۵ء
مجنوں گورکھپوری، ادب اور زندگی، اردو گھر، علی گڑھ، ۱۹۸۴ء،
محمد حسن، اردو اور مشترکہ ہندستانی تہذیب، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ب ت
محمد حسن، دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی و فکری پس منظر، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۳ء
محمد عبداللہ خان خویشگی (مرتب)، مقالہ سرسید، جلد: دہم، ص۔ ۳۵، نیشنل پرنٹرس کمپنی، ۱۹۵۲ء
محمد عتیق صدیقی، ص۔ ۱۳۷، گل کرسٹ اور اس کا عہد، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء
محمد عمر، اٹھارہویں صدی میں ہندستانی معاشرت (میر کا عہد)، شعبۂ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ب ت
محمد مجیب اشرف، جدید ہند کے سیکولر معمار، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء

مرزا جعفر حسین، بیسویں صدی کے بعض لکھنوی ادیب اپنے تہذیبی پس منظر میں، اتر
پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ، ۱۹۷۸ء
مرزا جعفر حسین، قدیم لکھنؤ کی آخری بہار، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۸۱ء
مشتاق احمد وانی، تقسیم کے بعد اردو ناول میں تہذیبی بحران، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی،
۲۰۰۲ء
مظہر مہدی، مسلم معاشرے کی تشکیل نو، ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک
اسٹڈیز، نئی دہلی، ۱۹۹۶ء
منظر اعظمی، اردو ادب کے ارتقا میں ادبی تحریکوں اور رجحانوں کا حصہ، اتر پردیش اردو
اکادمی، لکھنؤ،
مولوی عبدالحق، اردوئے قدیم، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۷۸ء
مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج، انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۹۵ء
مہیشور دیال، عالم میں انتخاب دہلی، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۸۷ء
میر امن، باغ و بہار، مرتبہ: سلیم اختر، ص۔۱۷، اعجاز پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء
میمونہ بیگم، مرزا ہادی رسوا، سوانح حیات وادبی کارنامے، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۳ء
نگینہ جبیں، اردو ناول کا سماجی اور سیاسی مطالعہ، الہ آباد، ۲۰۰۲ء،
وزیر حسن دہلوی، دلی کا آخری دیدار (مرتبہ: سید ضمیر حسن دہلوی)، اردو اکادمی دہلی،
۱۹۸۶ء
یوسف سرمست، بیسویں صدی میں اردو ناول، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۵ء

English Books:

Aziz Ahmed, Studies in Islamic Culture in Indian environment, Oxford Press New Delhi, 1964

Bipin Chandra, India's Struggle for the Independence

Bipin Chandra, Colonialism, Stages of Colonialism and Colonal State, Journal of Contemprory Asia, Vol:10, No:3, 1980

Nirmal Kumar Bose, Cultural Anthropology, Asia Publishing House Bombay, 1961

D. Vable, The Arya Samaj (Hindu Without Hinduism), Vikas Publishing House, UP, 1983

Diwan Chand, The Arya Samaj What it is and what it stands for, Mahatma Hans Raj, Lahor

Encyclopaedia of Britanica, Vol: 12, 1964,

Intrnational Encyclopaedia of the Social Science, Vol. 5,

Indian Society and the Making of Indian Society (The new Cambridge History of India), Orient Longman, 1990

Jatindra Kumar Majumdar, Raja Ram Mohan Roy and Progressive Movements in India, Anand Publication, New Delhi, 1988

Lucknow,Memories of a city, edited by Violett Graff, Oxford University Press, New Delhi, 1997

P. Hardy, Muslim of British India, Cambridge University Press London, 1972

Sayed Wasti Razi, Muslim Struggle for the freedom in British India, Oxford University Press, New Delhi, nd

رسائل

آہنگ (گیا)، شمارہ:۱۱۸(جون ۱۹۸۰ء)

ایوان اردو (دہلی)، جلد:۳، شمارہ:۵(ستمبر ۱۹۸۹ء)،

ذہن جدید (دہلی)، جلد:۱۲، شمارہ:۲۳(ستمبر ۲۰۰۱ء تا فروری ۲۰۰۲ء)،

سب رس (حیدر آباد)، جلد:۵، شمارہ:۱۱۵(نومبر ۱۹۶۲ء)

شب خون (الہ آباد)، شمارہ:۲۵۸(جولائی ۲۰۰۲ء)

علی گڑھ میگزین: علی گڑھ نمبر (علی گڑھ)، ۵۵۔۱۹۵۴

فکر و نظر: ڈپٹی نذیر احمد نمبر (علی گڑھ)، جون ۱۹۹۴ء

نقوش۔ آپ بیتی نمبر (لاہور)، جون ۱۹۶۴ء

نگار (کراچی)، جنوری فروری ۱۹۶۶ء

☆☆☆